[zygmunt bauman]

ETICA POSTMODERNĂ



editura amarcord

Această ediție a fost publicată cu sprijinul
Central European University Translation Project, finanțat de OSI–Zug
Foundation, şi cu contribuția Center for Publishing Development din
cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum şi a Fundației
pentru o Societate Deschisă – România.

Titlul original : Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*

ZYGMUNT BAUMAN

ETICA POSTMODERNĂ

Traducere de
Doina Lică



&



&



CEU FSD–ROMÂNIA AMARCORD–Timişoara

Seria : **CÎMP DESCHIS**

Coperta : **Cătălin Popa**

Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE : MORALITATEA ÎN PERSPECTIVĂ MODERNĂ ŞI POSTMODERNĂ

Fiinţele fragile sînt cel mai bine reprezentate prin lucrurile mărunte.

Rainer Maria Rilke

După cum o spune şi titlul, cartea de faţă este un studiu al *eticii postmoderne*, nu al moralităţii postmoderne.

Aceasta din urmă, dacă ar fi tratată aici, ar viza o inventariere poate completă a problemelor morale pe care oamenii ce trăiesc într-o lume postmodernă le înfruntă şi se luptă să le rezolve – probleme noi, necunoscute generaţiilor anterioare sau nesesizate de acestea, la fel ca şi formele noi pe care vechile probleme, serios analizate în trecut, le îmbracă în prezent. Nu ducem lipsă de nici un fel de probleme. „Ordinea de zi morală“ a vremurilor noastre cuprinde o mulţime de puncte pe care autorii lucrărilor de etică din trecut abia dacă le-au atins sau nu le-au atins deloc, şi pe bună dreptate : nu erau percepute pe atunci ca făcînd parte din experienţa umană. Ajunge să menţionăm, în planul vieţii de fiecare zi, multiplele probleme morale ridicate de situaţia actuală a relaţiilor din cadrul cuplului, a sexualităţii şi a familiei, notorii pentru insuficienta lor determinare instituţională, pentru flexibilitatea, mutabilitatea şi fragilitatea lor, sau multitudinea „tradiţiilor“, unele supravieţuind în ciuda condiţiilor vitrege, altele fiind reînviate sau inventate, tradiţii care concurează pentru loialitate şi pentru autoritatea în a ghida comportamentul personal, deşi fără nici o speranţă de a stabili o ierarhie de valori şi norme, îndeobşte acceptate, care i-ar scuti pe oameni de sarcina ingrată de a-şi stabili propriile opţiuni. Sau, la extrema cealaltă, cea a contextului global al vieţii contemporane, se pot menţiona riscurile de o amploare nemaiauzită, cu adevărat catastrofală, ce apar din încrucişarea unor scopuri parţiale şi unilaterale şi care nu pot fi

înțelese din timp sau omise atunci cînd acțiunile sînt planificate, din cauza modului cum sînt structurate acele acțiuni.

Asemenea probleme apar în studiul de față foarte des, dar numai ca fundal pe care se profilează gîndirea etică din perioada contemporană, postmodernă. Sînt tratate ca un context experimental unde se conturează perspectiva specific postmodernă asupra moralității. Ceea ce constituie aici obiectul cercetării este forma sub care ele sînt privite şi modul în care li se atribuie importanță atunci cînd sînt contemplate din acea perspectivă etică postmodernă.

Adevăratul subiect al studiului de față îl reprezintă perspectiva postmodernă în sine. Principala afirmație pe care o face cartea este că, în urma faptului că epoca modernă îşi atinge faza autocritică, adesea autodenigratoare şi, în multe feluri, autodistrugătoare (proces pe care conceptul de „postmodernism" se presupune a-l exprima şi explica), multe căi urmate anterior de *teoriile* etice (dar nu de *preocupările* morale ale timpurilor moderne) au început să semene tot mai mult cu un drum fără ieşire, în timp ce se deschide posibilitatea unei înțelegeri radical noi a fenomenelor morale.

Orice cititor familiarizat cu „scrierile postmoderne" şi cu scrierile actuale despre postmodernism va observa imediat că o asemenea interpretare a „revoluției" postmoderne în etică este discutabilă şi în nici un caz singura posibilă. Ceea ce a ajuns să fie asociat cu noțiunea de perspectivă postmodernă asupra moralității este mult prea des celebrarea „sfîrşitului eticului", a înlocuirii eticii cu estetica şi a „emancipării finale" ce urmează. Etica însăşi este denigrată sau ridiculizată ca una dintre constrîngerile tipic moderne acum uitate şi destinate coşului de gunoi al istoriei, lanțuri considerate odată necesare, acum clar inutile : o altă iluzie fără de care lumea postmodernă se poate descurca. Dacă este nevoie de un exemplu al unei asemenea interpretări a „revoluției etice postmoderne", se poate apela la studiul publicat recent de Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir* (Amurgul datoriei), Gallimard, 1992. Lipovetsky, un bard de seamă al „eliberării postmoderne", autor al *Erei vidului* şi al *Imperiului efemerului*, sugerează că am intrat, în sfîrşit, în epoca postdatoriei (*l'après devoir*), o epocă postdeontică, în care comportamentul nostru a fost eliberat de ultimele vestigii ale „infinitelor datorii" opresive, ale „poruncilor" şi „obligațiilor absolute". În vremurile noastre, ideea de sacrificiu de sine a fost delegitimizată ; oamenii nu sînt stimulați sau nu doresc să facă eforturi pentru a atinge idealuri morale şi a păstra valori morale ; oamenii politici

au pus capăt utopiilor, iar idealiştii de ieri au devenit pragmatici. Cel mai universal dintre sloganurile noastre este „Nici un exces!“ Epoca noastră este cea a individualismului nediluat şi a dorinței de viață bună, limitate doar de cerința de toleranță (atunci cînd e asociată cu individualismul autoglorificator şi lipsit de scrupule, toleranța se poate exprima doar ca indiferență). Epoca „postdatoriei“ poate admite numai o moralitate remanentă, „minimă“ : o situație complet nouă, după părerea lui Lipovetsky, şi el ne sfătuieşte să-i aplaudăm apariția şi să ne bucurăm de libertatea pe care a adus-o cu sine.

Lipovetsky, la fel ca mulți alți teoreticieni postmoderni, comite dubla eroare de a reprezenta *subiectul* investigației ca pe o *resursă* de investigație, ceea ce trebuie *explicat* ca fiind ceea ce *explică*. Descrierea comportamentului predominant nu înseamnă a face o declarație morală : cele două procedee sînt la fel de diferite în vremurile postmoderne precum erau în cele premoderne. Dacă descrierea lui Lipovetsky este corectă şi ne confruntăm astăzi cu o viață socială lipsită de griji morale, ceea ce e pur nu mai „este“ ghidat de nici o „constrîngere“, o relație socială eliberată de obligație şi îndatorire – sarcina sociologului constă în a afla cum de regula morală a devenit „lipsită“ de arsenalul de arme odată desfăşurat în luptele de autoreproducere ale societății. Dacă se întîmplă ca sociologii să aparțină curentului critic al gîndirii sociale, sarcina lor nu se va opri în acest punct. Ei vor refuza să accepte că ceva este corect doar pentru că se află acolo şi nici nu vor lua de bun faptul că ceea ce fac oamenii nu e altceva decît ceea ce cred ei că fac sau cum relatează ei ceea ce au făcut.

Presupunerea pe care se bazează acest studiu este aceea că semnificația postmodernismului ține de ocazia ce o oferă sociologului critic de a efectua o asemenea investigație cu rezultate mai bune decît înainte. Modernismul a avut capacitatea extraordinară de a împiedica autoexaminarea ; a învăluit mecanismele de autoreproducere într-o plasă de iluzii fără de care acele mecanisme, fiind ceea ce erau, nu au putut funcționa corespunzător ; modernismul a trebuit să-şi stabilească nişte ținte care nu puteau fi atinse, pentru a atinge ceea ce puteau atinge. „Perspectiva postmodernă“ de care se ocupă studiul de față înseamnă, mai mult decît orice, îndepărtarea măştii de iluzii, recunoaşterea anumitor pretenții ca false şi a anumitor obiective ca imposibil de atins şi, din acest motiv, de nedorit. Speranța care ghidează studiul este aceea că, în asemenea condiții, sursele puterii morale, ascunse vederii în filosofia etică şi practica politică modernă, pot fi aduse la lumină, în

vreme ce motivele pentru care ele erau nevăzute în trecut pot fi mai bine înțelese, şi că, în consecință, şansele de „moralizare" a vieții sociale – cine ştie? – pot creşte. Rămîne de aflat dacă postmodernismul va reprezenta în istorie apusul sau renaşterea moralității.

Aş sugera că noutatea perspectivei postmoderne asupra eticii constă, în primul rînd şi în cea mai mare măsură, nu în abandonarea preocupărilor morale tipic moderne, ci în respingerea modurilor tipic moderne de a aborda problemele morale (adică reacția la provocările morale prin reguli normative coercitive în practica politică şi căutarea filosofică a absolutului, a universalului şi a fundamentalului în teorie). Marile chestiuni ale eticii – cum ar fi drepturile omului, justiția socială, echilibrul între cooperarea paşnică şi autoafirmarea personală, sincronizarea comportamentului individual şi a fericirii colective – nu şi-au pierdut actualitatea. Trebuie doar privite şi tratate într-o nouă manieră.

Dacă „moralul" a ajuns să fie diferențiat ca aspectul gîndirii, al simțirii şi al acțiunii umane ce ține de distincția între „bine" şi „rău", aceasta a fost în general realizarea epocii moderne. De-a lungul istoriei omenirii, s-a observat sau s-a făcut prea puțin diferența între normele de comportare umană astăzi strict separate, cum ar fi „utilitatea", „adevărul", „frumusețea", „corectitudinea". În modul de viață „tradițional", arareori privit de la distanță şi astfel arareori supus reflecției, totul părea să plutească la acelaşi nivel al importanței, cîntărit cu aceeaşi balanță a lucrurilor care „e bine" şi a celor care „nu e bine" să le faci. Totalitatea căilor şi a mijloacelor, sub toate aspectele, era trăită de parcă ar fi fost validată de puteri pe care nici o voință sau nici un capriciu omenesc nu le-ar fi putut contesta ; viața în general era rezultatul creației divine, călăuzită de providența divină. Liberul arbitru, dacă a existat vreodată, putea însemna doar – după cum susținea Sfîntul Augustin şi după cum repeta Biserica la nesfîrşit – libertatea de a alege răul în locul binelui, adică de *a încălca* poruncile lui Dumnezeu, de a te abate de la calea arătată de Dumnezeu lumii ; şi tot ce devia în mod vizibil de la tradiție era considerat ca reprezentînd o asemenea încălcare. A fi de partea binelui însă nu era o problemă de opțiune : însemna, dimpotrivă, ocolirea alegerii, urmarea modului tradițional de viață. Toate acestea s-au schimbat totuşi o dată cu reducerea treptată a constrîngerilor tradiției (din punct de vedere sociologic, slăbirea supravegherii şi călăuzirii publice, strînse şi omniprezente, deşi difuze, a

comportamentului individual) şi pluralitatea crescîndă a contextelor independente unele de altele în care a ajuns să se desfăşoare viaţa unui număr tot mai mare de oameni, cu alte cuvinte, o dată cu distribuirea acelor oameni în roluri de *indivizi,* înzestraţi cu identităţi nestabilite încă sau stabilite doar sumar, confruntaţi astfel cu nevoia de a le „construi“ şi de *a face diverse alegeri între timp.*

Acţiunile ce trebuie *alese,* acţiunile ce sînt *alese* dintre altele ce puteau fi alese, dar nu au fost, sînt cele care trebuie apreciate, măsurate şi evaluate. Evaluarea reprezintă un element indispensabil al alegerii, al luării deciziei ; e nevoia ce o simt oamenii ca factori de decizie, o nevoie asupra căreia reflectează foarte rar cei ce acţionează doar din obişnuinţă. O dată ce s-a ajuns la evaluare, totuşi devine evident că „util“ nu este neapărat „bun“ sau „frumos“ nu trebuie să fie „adevărat“. O dată ce s-a pus problema *criteriilor* de evaluare, „dimensiunile“ aprecierii încep să se ramifice şi să crească în direcţii tot mai îndepărtate unele de altele. „Drumul cel drept“, odată unitar şi indivizibil, începe să se despartă în „rezonabil din punct de vedere economic“, „plăcut din punct de vedere estetic“, „corect din punct de vedere moral“. Acţiunile pot fi bune într-un sens, greşite în altul. Care acţiune trebuie apreciată prin care criteriu? Şi dacă se aplică mai multe criterii, căruia dintre ele trebuie să i se acorde prioritate?

Pot fi găsite la Max Weber (care, mai mult decît alţi gînditori, a stabilit punctele discuţiei noastre asupra experienţei moderne) două descrieri ireconciliabile din punct de vedere logic ale naşterii modernismului. Pe de o parte, aflăm că modernismul a început cu *despărţirea* dintre familie şi afacere, un divorţ ce putea, în principiu, să prevină pericolul criteriilor contradictorii de eficienţă şi profitabilitate (corecte şi potrivite pentru afacere) şi standardele morale de compasiune şi dragoste (corecte şi potrivite pentru viaţa de familie armonioasă) care aveau şanse să se întîlnească pe acelaşi teritoriu şi să îl pună pe cel ce trebuia să ia decizia într-o situaţie ambiguă fără speranţă. Pe de altă parte, aflăm de la Weber că reformatorii protestanţi s-au transformat vrînd-nevrînd în pionierii vieţii moderne tocmai pentru că au susţinut că „cinstea este cea mai bună politică“, şi că viaţa *în general* este încărcată cu semnificaţii morale, şi că orice faci, în oricare domeniu al vieţii, *contează din punct de vedere moral* – şi, într-adevăr, au creat o etică ce a cuprins-o cu totul, refuzînd cu hotărîre să lase vreun aspect al vieţii pe dinafară. Fără îndoială, există o contradicţie logică între cele două descrieri. Şi totuşi, contrar logicii, aceasta nu înseamnă neapărat

că una dintre ele este falsă. Esențial e tocmai că viața modernă nu se bazează pe principiul logic „sau/sau“. Contradicția dintre descrieri reflectă clar dezacordul real dintre tendințele egale ca intensitate din societatea modernă, o societate care este „modernă“ tocmai pentru că încearcă în mod constant, dar zadarnic, să „cuprindă ce e de necuprins“, să înlocuiască diversitatea cu uniformitatea și ambivalența cu ordinea coerentă și transparentă – și, în timp ce încearcă să facă toate astea, produce mult mai multe divizări, diversitate și ambivalență decît a reușit să elimine.

Auzim adesea că oamenii au devenit individualiști, egoiști, căci, o dată cu apariția modernismului, L-au pierdut pe Dumnezeu și credința în „dogmele religioase“. Preocuparea de sine a indivizilor moderni este, conform acestei explicații, un rezultat al laicizării și poate fi rezolvată fie prin reînvierea credinței religioase, fie printr-o idee care, deși laică, ar pretinde cu succes o înțelegere similară cu cea a marilor religii ce s-au bucurat de o dominație aproape totală înainte de a fi asaltate și erodate de scepticismul modern. De fapt, legăturile trebuie văzute în ordine inversă. Tocmai pentru că evoluțiile moderne le-au impus oamenilor condiția de indivizi, care și-au găsit viețile fragmentate, cu multe scopuri și funcții abia legate între ele, fiecare trebuind să fie urmat într-un context diferit și conform unei practici diferite, o idee „atotcuprinzătoare“ ce promova o viziune unitară asupra lumii era prea puțin probabil să le servească scopurile și să le capteze astfel imaginația.

De aceea, legiuitorii și gînditorii moderni, în egală măsură, au simțit că moralitatea este, mai degrabă decît o „trăsătură naturală“ a vieții umane, ceva ce trebuie conceput și introdus în comportamentul omului ; și astfel ei au încercat să compună și să impună o etică unitară, atotcuprinzătoare, adică un cod coerent de reguli morale pe care oamenii pot fi învățați și obligați să le respecte ; și tot de aceea, eforturile lor hotărîte de a proceda astfel s-au dovedit zadarnice (deși cu cît mai multe eșecuri aveau în eforturile lor, cu atît mai tare încercau). Credeau sincer că golul lăsat de supravegherea morală, acum dispărută sau ineficientă, a Bisericii poate fi și trebuie umplut cu o serie atent și ingenios armonizată de reguli raționale ; credeau că *rațiunea* poate face ceea ce *credința* nu mai făcea ; credeau că, avînd ochii larg deschiși și pasiunile amorțite, oamenii își pot regla relațiile nu mai puțin, ci poate mai mult și mai bine (într-un mod mai „civilizat“, mai pașnic, mai rațional) decît atunci cînd erau „orbiți“ de credință și cînd sentimentele lor neîmblînzite și nedomesticite se dezlănțuiau sălbatic. În conformitate

cu această convingere, s-au făcut mereu încercări de a crea un cod moral care – fără să se mai ascundă în spatele poruncilor divine – să-şi proclame tare şi fără reţinere provenienţa „umană" şi, în ciuda acestui lucru (sau, mai degrabă, datorită acestui lucru), să fie acceptat şi respectat de către „toate fiinţele omeneşti raţionale". Pe de altă parte, nu a încetat niciodată căutarea „reglementării raţionale a coabitării umane", un set de legi astfel concepute, o societate astfel administrată, încît indivizii, în timp ce-şi exercită liberul arbitru şi optează, să aleagă ce e bine şi corect, respingînd ce e rău şi greşit.

Se poate spune că, deşi situaţia existenţială a oamenilor în condiţiile vieţii moderne era mult diferită de ceea ce a fost înainte, vechea presupunere – că liberul arbitru se exprimă doar prin opţiuni greşite, că libertatea, dacă nu e supravegheată, se apropie întotdeauna de imoralitate şi astfel este sau poate deveni un duşman al binelui – a continuat să domine spiritele filosofilor şi practicile legiuitorilor. Era presupunerea tacită, dar aproape fără excepţie, a gîndirii etice moderne şi a practicii pe care o recomanda, că, atunci cînd sînt liberi (şi, trăind în condiţiile vieţii moderne, nu puteau decît să fie liberi), indivizii trebuie împiedicaţi să-şi folosească libertatea pentru a face ceva rău. Şi nu e de mirare. Atunci cînd este privită „de sus", de către cei răspunzători de „conducerea societăţii", de către apărătorii „fericirii comune", libertatea invidizilor sperie observatorul ; este suspectă de la bun început pentru caracterul pronunţat imprevizibil al consecinţelor sale, pentru că e o sursă constantă de instabilitate, într-adevăr elementul de haos care trebuie strunit dacă urmează să fie asigurată ordinea. Iar vederea filosofilor şi a guvernanţilor nu putea fi decît „o vedere de sus", a celor care au sarcina de a legifera ordinea şi de a controla haosul. Din această perspectivă, pentru ca să fie sigur că indivizii liberi fac ce e bine, trebuia să funcţioneze o anumită formă de constrîngere. Impulsurile lor nefericite, aproape odioase, trebuiau ţinute sub control, fie dinăuntru, fie din afară : fie de actorii înşişi, prin exercitarea „judecăţii" lor, suprimîndu-şi instinctele cu ajutorul facultăţilor raţionale, fie prin expunerea actorilor la presiuni externe, raţional concepute, care să convingă că „nu merită să faci ceva rău" şi astfel cei mai mulţi indivizi, de cele mai multe ori, sînt descurajaţi să facă ceva rău.

Cele două căi erau de fapt strîns legate. Dacă indivizii ar fi lipsiţi de facultăţi raţionale, nu ar reacţiona corespunzător la stimulentele externe, iar eforturile de a manipula recompense şi sancţiuni, oricît de abile şi ingenioase, ar fi zadarnice. Dezvoltarea capacităţii individuale

de judecată (educarea indivizilor pentru a vedea ce e în propriul interes şi pentru a-l urmări o dată ce l-au văzut) şi controlul asupra situației în aşa fel încît urmărirea interesului individual să-i determine să respecte ordinea pe care vor s-o instaureze legiuitorii, trebuie considerate ca fiind condiționate şi completate una de cealaltă ; au sens doar împreună. Pe de altă parte, totuşi, vin aproape în contradicție. „Văzută de sus“, judecata individuală nu poate părea niciodată foarte sigură şi aceasta din simplul motiv că este individuală, provenind astfel de la o altă autoritate decît cea a apărătorilor şi a reprezentanților ordinii. Şi e probabil că indivizii cu o adevărată autonomie a judecății detestă şi se opun intervenției doar pentru că este intervenție. Autonomia indivizilor raționali şi heteronomia conducerii raționale nu pot exista una fără cealaltă, dar nici nu pot coabita paşnic. Au fost unite la bine şi la rău, destinate a se confrunta şi a se lupta fără încetare şi fără nici o perspectivă reală de pace durabilă. Conflictul pe care unitatea lor nu a încetat niciodată să-l genereze a făcut să se sedimenteze, la o extremă, tendința anarhică de rebeliune împotriva regulilor considerate ca oprimante şi, la cealaltă, viziunile totalitare ce nu puteau decît să-i tenteze pe păstrătorii „fericirii comune“.

Această situație *aporetică* (aporie : pe scurt, o contradicție care nu poate fi depăşită, ducînd la un conflict ce nu poate fi rezolvat) avea să rămînă soarta societății moderne, ca un artificiu „creat de om“ şi acceptat ca atare, dar caracteristica modernismului a fost să *nu* admită că soarta este ireparabilă. O trăsătură specifică modernismului, poate chiar definitorie, a constituit-o faptul că aporia a fost minimalizată ca un conflict nerezolvat încă, dar care, în principiu, poate fi rezolvat, ca o neplăcere temporară, o imperfecțiune ce persistă pe calea perfecțiunii, o relicvă a iraționalului pe calea spre domnia rațiunii, o cădere momentană a rațiunii ce urmează a fi corectată curînd, un semn de ignorare nedepăşită încă în totalitate a celei „mai bune armonizări“ dintre intersele individuale şi cele comune. Încă un efort, încă un succes al rațiunii şi armonia va fi atinsă, pentru a nu mai fi pierdută niciodată. Modernismul ştia că este grav rănit, dar considera rana vindecabilă. Şi astfel nu a încetat niciodată să caute soluția tămăduirii. Putem spune că a rămas „modernism“ atîta timp cît şi în măsura în care a refuzat să abandoneze acea credință şi acele eforturi. Modernismul se ocupă de *rezolvarea* conflicțului şi nu admite contradicții, cu excepția conflictelor care pot fi rezolvate şi care sînt destinate rezolvării.

Gîndirea etică modernă, împreună cu practica legislativă modernă, şi-au croit drum către o asemenea soluţie radicală sub stindardele gemene ale *universalităţii* şi *fundamentului (bazelor)*.

În practica legiuitorilor, *universalitatea* însemna domnia absolută a unui set de legi pe teritoriul unde li se întindea suveranitatea. Filosofii au definit universalitatea ca pe acea trăsătură a prescripţiilor etice care determina fiecare fiinţă umană, tocmai pentru că era o fiinţă umană, să o recunoască drept corectă şi astfel s-o accepte ca obligatorie. Cele două definiţii ale universalităţii se salută una pe cealaltă fără a fuziona cu adevărat. Dar cooperează strîns şi cu succes, chiar dacă nu s-a semnat nici un contract şi nu a fost prezentat arhivelor statului sau bibliotecilor universitare. Practicile (sau intenţiile) coercitive ale legiuitorilor de uniformizare au furnizat „baza epistemologică“ pe care filosofii îşi pot construi modelele naturii umane universale, în timp ce succesul filosofilor în „naturalizarea“ artificiului cultural (sau, mai degrabă, administrativ) al legiuitorilor a contribuit la reprezentarea modelului legal construit de stat-subiect ca întruchipare şi model perfect al destinului omenesc.

În practica legiuitorilor, *fundamentul (baza)* însemna puterea coercitivă a statului care făcea posibilă supunerea faţă de reguli ; regula era „bine fondată“ în măsura în care se bucura de sprijinul unei asemenea puteri, iar baza era consolidată prin eficienţa sprijinului. Pentru filosofi, regulile sînt bine fondate atunci cînd persoanele care ar trebui să li se supună cred sau pot fi convinse că, dintr-un motiv sau altul, supunerea faţă de reguli este cel mai bun lucru. „Bine fondate“ sînt acele reguli care oferă un răspuns elocvent la întrebarea „De ce ar trebui să le urmez?“ Existenţa unui asemenea fundament a fost considerată ca imperativă, deoarece era probabil ca indivizii independenţi confruntaţi cu cerinţe legale/etice heteronome să-şi pună asemenea întrebări şi, mai mult ca orice, întrebarea „De ce trebuie să fiu moral?“ În orice caz, filosofii şi legiuitorii în egală măsură se aşteptau ca oamenii să-şi pună astfel de întrebări, deoarece şi unii şi alţii gîndeau sau acţionau pe baza aceleiaşi presupuneri că regulile bune trebuie să fie reguli create în mod artificial, pe baza aceleiaşi premise că indivizii, atunci cînd sînt liberi, nu vor urma neapărat de bunăvoie regulile bune dacă nu sînt ajutaţi, şi pe baza aceluiaşi principiu că, pentru a acţiona moral, indivizii trebuie să accepte mai întîi regulile de comportare morală şi că lucrul acesta nu se întîmplă dacă ei nu sînt convinşi prima dată că a acţiona moral e mai plăcut decît a acţiona fără morală şi că regulile pe care ei sînt rugaţi să

le accepte exprimă într-adevăr ceea ce reprezintă acțiunea morală. Din nou – ca și în cazul „universalității“ – cele două variante ale „bazelor“, fără a se contopi vreodată, cooperează și se completează reciproc. Ideea foarte răspîndită că regulile sînt bine justificate în ceea ce fac ușurează sarcina organismelor coercitive, în timp ce presiunea constantă a sancțiunilor legale tonifică argumentația filosofică.

În sfîrșit, căutarea perseverentă și hotărîtă a unor reguli care „să țină“ și a unor fundamente care „să nu se clatine“ s-a bazat pe credința în posibilitatea de realizare și în triumful final al proiectului umanist. O societate eliberată de contradicții de nerezolvat, o societate care să indice calea, așa cum o face logica, doar către soluțiile corecte, poate fi eventual construită, cu suficient timp și bunăvoință. Planul corect și argumentul final pot fi, trebuie să fie și vor fi găsite. Cu o asemenea încredere, aripile frînte nu vor durea atît de tare, nu va exista nici o ultimă picătură care să umple paharul, iar eșecul speranțelor de ieri doar îi va mobiliza pe cercetători spre un efort și mai mare astăzi. Orice rețetă așa-zis „simplă“ se poate dovedi greșită, poate fi negată și respinsă, dar nu căutarea în sine a unei rețete cu adevărat simple, care să pună capăt, așa cum sigur se va întîmpla, tuturor căutărilor ulterioare. Cu alte cuvinte, gîndirea și practica morală a modernismului au fost animate de încrederea în posibilitatea unui *cod etic neambivalent, neaporetic*. Poate că un asemenea cod nu a fost găsit încă. Dar cu siguranță așteaptă după colț. Sau după colțul următor.

Ceea ce este *post*modern e tocmai *neîncrederea* într-o asemenea posibilitate, *post*modern nu în sens „cronologic“ (nu în sensul înlocuirii modernismului, al apariției doar în momentul cînd modernismul se sfîrșește sau moare, al transformării perspectivei moderne în ceva imposibil o dată ce își primește dreptul său), ci în sensul sugerării (sub forma concluziei sau doar a premoniției) a faptului că eforturile îndelungi și susținute ale modernismului au fost dirijate greșit, întreprinse prin mistificare și obligate – mai devreme sau mai tîrziu – să-și urmeze cursul, cu alte cuvinte, că modernismul însuși își va demonstra (dacă nu a făcut-o deja) și își va demonstra fără putință de tăgadă, imposibilitatea, zădărnicia speranțelor și nocivitatea lucrărilor. Codul etic simplu – universal și solid fondat – nu va fi găsit niciodată ; avînd aripile frînte mult prea des, știm acum ceea ce nu știam atunci, pe cînd am început acea călătorie de explorare : că o moralitate neaporetică, neambivalentă, o etică universală și „obiectiv fondată“ este o imposibilitate practică ; e poate un *oximoron*, o contradicție în termeni.

Ceea ce constituie subiectul acestui studiu este tocmai cercetarea consecințelor criticii postmoderne a ambițiilor moderne.

Sugerez că următoarele puncte constituie reperele condiției morale, aşa cum apar ele din perspectivă postmodernă.

1. Afirmațiile (contradictorii şi totuşi exprimate mult prea des cu aceeaşi forță de convingere) „Oamenii sînt în esență buni şi trebuie doar să fie ajutați pentru a acționa conform naturii lor“ şi „Oamenii sînt în esență răi şi trebuie împiedicați să acționeze pe baza impulsurilor lor“ sînt ambele false. De fapt, oamenii sînt ambivalenți din punct de vedere moral : ambivalența se află în chiar „scena primară“ a întîlnirii oamenilor față în față. Toate aranjamentele sociale ulterioare – instituțiile asistate de putere, la fel ca şi regulile şi îndatoririle rațional exprimate şi gîndite – utilizează această ambivalență ca pe propriul material de construcție, în timp ce se străduiesc să o purifice de păcatul ei originar de a fi ambivalență. Eforturile acestea din urmă fie că sînt ineficiente, fie că duc la exacerbarea răului pe care vor să-l elimine. Dată fiind structura primară a relațiilor interumane, o moralitate neambivalentă este o imposibilitate existențială. Nici un cod etic coerent din punct de vedere logic nu se poate „potrivi“ cu condiția esențial ambivalentă a moralității. Nici raționalitatea nu poate „desconsidera“ impulsul moral ; cel mult îl poate reduce la tăcere şi paraliza, slăbind astfel şansele „binelui care se face“. Ceea ce rezultă este că nu se poate garanta comportamentul moral, nici prin contexte ale acțiunii umane mai bine concepute, nici prin motive ale acțiunii umane mai bine gîndite. Trebuie să învățăm cum să trăim fără asemenea garanții şi cu conştiința faptului că ele nu ni se vor oferi niciodată, că o societate perfectă, la fel ca şi o ființă omenească perfectă, nu reprezintă o perspectivă viabilă, iar încercările de a demonstra contrariul duc la mai multă cruzime decît la umanism şi desigur la mai puțină moralitate.

2. Fenomenele morale sînt în mod natural „neraționale“. Deoarece sînt morale doar dacă precedă analiza scopului şi calcularea pierderilor şi a cîştigurilor, nu se încadrează în schema „mijloace-scop“. Scapă oricărei explicații şi în ceea ce priveşte utilitatea sau serviciul pe care îl fac sau sînt chemate să îl facă subiectului moral, unui grup sau unei cauze. Nu sînt regulate, repetitive, monotone şi previzibile într-un mod care să le permită să fie reprezentate ca *dirijate de reguli*. În special din acest motiv nu pot fi epuizate de nici un „cod etic“. Etica este gîndită după modelul Legii. Aşa cum face Legea, ea încearcă să definească

acțiunile „potrivite“ și „nepotrivite“ în situații asupra cărora ia atitudine. Își stabilește un ideal (rar atins în practică) de a răsturna definițiile exhaustive și neambigue, tot ceea ce oferă reguli clare pentru alegerea între potrivit și nepotrivit și nu lasă nici o „zonă tulbure“ de ambivalență și interpretări multiple. Cu alte cuvinte, acționează pe baza presupunerii că, în fiecare situație din viață, o alegere poate fi și trebuie decretată ca bună în opoziție cu multe altele proaste și astfel se poate acționa rațional în toate situațiile, cînd și actorii sînt, așa cum trebuie să fie, raționali. Dar această presupunere neglijează ceea ce este strict moral în moralitate. Mută fenomenele morale din zona autonomiei personale în cea a heteronomiei asistate de putere. Înlocuiește eul moral constituit prin responsabilitate cu cunoașterea regulilor, care se pot învăța. Plasează răspunderea în fața legiuitorilor și a apărătorilor codului acolo unde se afla odată răspunderea în fața Celuilalt și a conștiinței morale de sine, contextul în care se ia atitudine morală.

3. Moralitatea este incurabil *aporetică*. Puține opțiuni (și doar acelea relativ mărunte și de o importanță existențială minoră) sînt neambiguu bune. Majoritatea opțiunilor morale se fac între impulsuri contradictorii. Cel mai important e, totuși, că aproape fiecare impuls moral, dacă se acționează în totalitate pe baza lui, are consecințe imorale (cel mai caracteristic, impulsul de a avea grijă de Celălalt, cînd este dus la extrem, provoacă anihilarea autonomiei Celuilalt, dominația și opresiunea) ; totuși, nici un impuls moral nu poate deveni acțiune dacă actorul moral nu încearcă sincer să ducă efortul pînă la limită. Eul moral se mișcă, simte și acționează în contextul de ambivalență și e copleșit de nesiguranță. De aceea, situația morală lipsită de ambiguitate are doar existența utopică a orizontului și a stimulului poate indispensabil pentru eul moral, dar nu o țintă realistă a practicii etice. Arareori pot acțiunile morale să provoace satisfacție totală ; responsabilitatea care ghidează persoana morală este întotdeauna cu un pas înaintea a ceea ce s-a făcut și a ceea ce poate fi făcut. În ciuda tuturor eforturilor în sens invers, nesiguranța e sortită să însoțească mereu condiția eului moral. Într-adevăr, se poate recunoaște eul moral prin nesiguranța sa, indiferent dacă tot ce trebuia făcut a fost făcut.

4. Moralitatea *nu poate fi universalizată*. Această aserțiune nu implică neapărat relativism moral, exprimat prin afirmația, adesea auzită și aparent similară, că orice moralitate nu e altceva decît un obicei local (și temporar), că ceea ce se consideră a fi moral într-un loc și într-o perioadă de timp e sigur că va fi dezaprobat în altele și astfel toate

tipurile de comportament moral practicate pînă în prezent se întîmplă să fie legate de timp şi de loc, afectate de capriciile locale sau tribale şi de invențiile culturale ; această afirmație este foarte frecvet corelată cu o negare a tuturor comparațiilor între genurile de moralitate şi mai ales a cercetării altor surse de moralitate decît cele pur accidentale şi incerte. Voi pleda împotriva acestei perspective deschis relativiste şi, în final, nihiliste asupra moralității. Asertiunea „moralitatea nu poate fi universalizată“, aşa cum apare în această carte, are un înțeles diferit : ea se opune unei versiuni concrete a universalismului moral care, în epoca modernă, a servit doar drept o sumar deghizată declarație de intenție în vederea angajării în *Gleichschaltung*, într-o campanie dificilă de înlăturare a diferențelor şi mai ales de eliminare a tuturor surselor „sălbatice“ – independente, rebele şi nestăpînite – de judecată morală. Recunoscînd diversitatea actuală a credințelor morale şi a acțiunilor promovate în mod instituționalizat, la fel ca şi varietatea trecută şi persistentă a atitudinilor morale individuale, gîndirea şi practica modernă le-au considerat o monstruozitate şi o provocare şi au încercat din răsputeri să le depăşească. Dar nu au făcut-o în mod deschis, nu în virtutea extinderii propriului cod etic preferat la populații care respectă coduri diferite şi a amplificării influenței asupra populațiilor aflate deja sub tutela lor, ci indirect, în virtutea unei singure etici foarte umane destinate a elimina şi înlocui toate *denaturările* locale. Asemenea eforturi, după cum vedem acum, nu pot lua altă formă decît aceea a substituirii responsabilității autonome a eului moral (şi aceasta înseamnă nu mai puțin decît invaliditatea, chiar distrugerea eului moral) prin reguli etice heteronome, impuse din afară. Astfel, efectul lor general nu este atît „universalizarea moralității“, cît reducerea la tăcere a impusului moral şi canalizarea capacităților morale către ținte social desemnate care pot include şi chiar includ scopuri imorale.

5. Din perspectiva „ordinii raționale“, moralitatea este şi trebuie să rămînă *irațională*. Pentru orice ansamblu social înclinat spre uniformitate şi spre acțiunea disciplinată, coordonată, autonomia încăpățînată şi refractară a eului moral constituie un scandal. De la pupitrul de comandă al societății, este văzută ca germenul haosului şi al anarhiei din cadrul ordinii, ca limita exterioară a ceea ce rațiunea (sau purtătorii de cuvînt şi reprezentanții ei autoinstituiți) poate face pentru a concepe şi aplica orice a fost declarat ca aranjament „perfect“ al coabitării umane. Impulsurile morale sînt totuşi şi ele o resursă indispensabilă în administrarea oricărui aranjament de acest fel, „exis-

tent cu adevărat" : ele oferă materia primă a sociabilității și a devotamentului față de alții, din care sînt modelate toate tipurile de ordine socială. De aceea, trebuie îmblînzite, controlate și exploatate, mai degrabă decît doar suprimate sau interzise. De aici ambivalența endemică în tratarea eului moral de către administrația socială : eul moral trebuie cultivat fără a i se da frîu liber, trebuie ajustat constant și păstrat în forma dorită fără ca dezvoltarea să îi fie stopată și vitalitatea secată. Controlul social al moralității este o operație complexă și delicată care stîrnește mai multă ambivalență decît reușește să elimine.

6. Dat fiind impactul ambiguu al eforturilor sociale pentru o legislație etică, trebuie presupus că răspunderea morală – a fi *pentru* Celălalt înainte de a putea fi *cu* Celălalt – este prima realitate a eului, un punct de plecare mai degrabă decît un produs al societății. Ea precedă orice colaborare cu Celălalt, prin cunoaștere, apreciere, suferință sau acțiune. De aceea, nu are nici o „bază", nici o cauză, nici un factor determinant. Din același motiv din care nu poate fi dorită sau dirijată în afara existenței, nu poate oferi nici dovezi convingătoare pentru necesitatea prezenței sale. În absența unei baze, întrebarea „Cum e posibil?" nu are sens cînd e adresată moralității. O asemenea întrebare cere moralității să se justifice, și totuși moralitatea nu are nici o scuză, deoarece ea precedă apariția contextului administrat social în care se ivesc și au semnificație termenii ce exprimă justificări și scuze. Această întrebare cere ca moralitatea să-și prezinte certificatul de origine, și totuși nu există nici un eu înaintea eului moral, moralitatea fiind prezența ultimă, nedeterminată, într-adevăr un act de creație *ex nihilo*, dacă a existat vreodată așa ceva. În sfîrșit, această întrebare presupune tacit că răspunderea morală constituie un mister contrar rațiunii, că eurile nu ar fi morale „în mod normal" decît din vreo cauză specială și serioasă ; pentru a deveni morale, eurile trebuie mai întîi să renunțe la alt element al lor sau să-l reducă (cea mai obișnuită e premisa că – acțiunea morală fiind lipsită de egoism în mod necaracteristic – elementul la care renunță sau care se reduce e urmărirea intereselor personale ; ceea ce se presupune aici este că a fi pentru Celălalt mai degrabă decît a fi pentru sine însuși e „contrar naturii" și că două modalități de a fi se află în opoziție). Totuși, răspunderea morală reprezintă tocmai actul de autoconstituire. Cedarea, dacă ea are loc, apare pe calea ce duce de la eul moral la eul social, de la a fi pentru la a fi „doar" cu. A durat secole de exercițiu legal asistat de putere și de îndoctrinare filosofică pentru a face contrariul să pară evident adevărat.

7. Ceea ce rezultă este faptul că, în ciuda opiniei larg răspîndite, cît şi a triumfalismului impetuos de genul „totul merge" al unor autori postmoderni, perspectiva postmodernă asupra fenomenelor morale *nu dezvăluie relativismul* moralității. Nici nu trebuie să reclame sau să recomande indirect o dezarmare de tipul „nu se poate face nimic în privința asta", în fața unei varietăți aparent ireductibile de coduri etice. Este cazul să se facă, de fapt, contrariul. Societățile moderne practică îngustimea morală sub masca promovării eticii universale. Expunînd incompatibilitatea esențială dintre orice cod etic asistat de putere, pe de o parte, şi condiția infinit de complexă a eului moral, pe de altă parte, ca şi falsitatea pretenției societății de a fi autorul ultim şi singurul apărător demn de încredere al moralității, perspectiva postmodernă arată relativitatea codurilor etice şi a practicilor morale pe care ele le recomandă sau le sprijină ca fiind rezultatul îngustimii, promovate *pe cale politică*, a *codurilor etice* ce se pretind universale, şi nu a condiției morale „necodificate" şi a comportamentului moral pe care ele le critică pentru că sînt înguste. Codurile etice sînt cele infestate cu relativism, aceasta nefiind altceva decît o reflecție sau un rezultat al îngustimii tribale a puterilor instituționale care uzurpă autoritatea etică. Depăşirea varietății prin lărgirea domeniului şi a sferei de influență a unei puteri instituționale date, politice sau culturale (după cum luptătorii moderni împotriva relativismului moral au cerut aproape la unison) poate duce doar la o şi mai completă înlocuire a moralității cu etica, a eului moral cu un cod, a autonomiei cu heteronomia. Ceea ce perspectiva postmodernă a reuşit să facă, abandonînd profețiile despre apariția iminentă a universalității asistate de putere, a fost să străpungă vălul gros de mituri pînă la condiția morală comună ce precedă toate efectele diversificatoare ale administrării sociale a capacității morale, pentru a nu mai menționa nevoia resimțită de „universalizare" administrată în mod similar. Unitatea morală a întregii omeniri poate fi considerată nu ca produsul final al globalizării domeniului puterilor politice cu pretenții etice, ci ca orizontul utopic al desființării ambițiilor de genul „fără noi, potopul" ale statelor-națiuni, ale națiunilor în căutare de stat, ale comunităților tradiționale şi ale comunităților în căutare de tradiție, ale triburilor şi neotriburilor, ca şi ale reprezentanților lor instituiți şi autoinstituiți şi ale profeților, ca perspectiva îndepărtată (şi utopică, şi aşa să fie) de emancipare a eului moral autonom şi de justificare a responsabilității sale morale, ca o speranță a eului moral ce înfruntă ambivalența inerentă şi incurabilă, fără a fi tentat să scape de ea, în care

acea responsabilitate îl modelează şi care îi este deja soarta, însă aşteptînd să fie remodelat în propriul destin.

Aceste teme vor fi următite şi analizate în carte, în fiecare capitol din unghiuri de vedere diferite. Cititorul trebuie prevenit : nici un cod etic nu va apărea la sfîrşitul acestei analize şi nici un cod etic nu va putea fi privit în lumina a ceea ce se va descoperi pe parcursul său. Tipul de înțelegere a condiției eului moral pe care o promite poziția avantajoasă a postmodernismului nu e probabil să facă viața morală *mai uşoară*. Cel mai mult ce poate visa este să o facă puțin mai *morală*.

A fost privilegiul meu să profit, pentru a patra oară, de talentul rafinat şi de devotamentul lui David Roberts, redactorul extraordinar care ştie să găsească echilibrul fin între cerințele rigide ale limbii şi respectul pentru nesupunerea gîndirii incurabil idiosincratice a autorului...

1

RESPONSABILITĂŢI MORALE, REGULI ETICE

Dacă lumea naturală este guvernată de soartă şi de noroc, iar lumea tehnică de raţionalitate şi de entropie, lumea socială poate fi caracterizată doar ca existînd în teamă şi teroare.

Daniel Bell

Este adevărat că multe lucruri, cu cît sînt mai necesare, cu atît sînt mai puţin disponibile. Acest lucru e cu siguranţă verificat în privinţa regulilor etice îndeobşte *acceptate*, care putem spera să fie şi îndeobşte *respectate* : reguli ce pot să ne ghideze comportamentul *unora faţă de alţii* – al nostru faţă de alţii şi, *simultan*, al altora faţă de noi – astfel încît să ne simţim siguri unii în prezenţa altora, să ne ajutăm reciproc, să cooperăm în pace şi să ne facă plăcere fiecăruia compania celorlalţi, o plăcere neîntinată de teamă şi de suspiciune.

Avem zilnic ocazia să înţelegem cît de necesare ne sînt asemenea reguli. În treburile cotidiene, cei mai mulţi dintre noi întîlnesc rar natura neîmblînzită, cu forţa ei primară, dezordonată şi nealterată ; întîlnim rar obiecte tehnice în altă formă decît în cutii negre bine închise cu instrucţiuni simple de funcţionare ; dar trăim şi acţionăm în compania unei mulţimi aparent fără număr de fiinţe umane, văzute sau bănuite, cunoscute şi necunoscute, a căror viaţă şi ale căror acţiuni depind de ceea ce facem noi şi care, la rîndul lor, influenţează ceea ce facem noi, ceea ce putem face noi şi ceea ce ar trebui să facem noi, totul într-un mod ce nu îl putem nici înţelege, nici prevedea[1]. Într-o astfel de viaţă

[1] După cum spune Daniel Bell, în lumea noastră (pe care el preferă să o descrie ca „postindustrială"), „oamenii trăiesc tot mai mult în afara naturii şi tot mai puţin cu maşinării şi obiecte, ci trăiesc doar unii în compania altora şi se întîlnesc doar unii cu alţii... Pentru cea mai

avem nevoie de cunoaştere şi de aptitudini morale mai des şi mai pregnant decît de cunoaşterea „legilor naturii“ sau de aptitudini tehnice. Totuşi nu ştim cum să le obţinem, iar cînd (dacă) ni se oferă, sîntem rareori siguri că putem avea încredere deplină în ele. După cum a observat Hans Jonas, unul dintre cei mai profunzi analişti ai situaţiei noastre morale actuale, „niciodată nu s-a legat atît de multă putere cu atît de puţină iniţiere în privinţa utilizării ei... Avem nevoie de înţelepciune cel mai mult atunci cînd credem în ea cel mai puţin“[2].

În esenţă, tocmai această discrepanţă între cerere şi ofertă a fost recent descrisă ca fiind „criza etică a postmodernismului“. Mulţi ar spune că această criză are rădăcini adînci în trecut şi că ar trebui numită corect „criza etică a timpurilor moderne“. Oricare ar fi cazul, această criză are dimensiunile ei practice şi teoretice.

Incertitudinea morală

Una dintre dimensiunile practice ale crizei rezultă din puterile noastre nebănuite. Ceea ce noi şi alţi oameni facem poate avea consecinţe profunde, de răsunet şi de durată, pe care nici nu le putem vedea direct, nici nu le putem prevedea cu precizie. Între fapte şi rezultatele lor există o imensă *distanţă* – atît în timp, cît şi în spaţiu – pe care nu o putem cuprinde folosind puterile noastre de percepţie obişnuite, înnăscute, şi astfel cu greu putem aprecia calitatea acţiunilor noastre printr-un inventar complet al efectelor lor[3]. Ceea ce noi şi alţii facem are „efecte secundare“,

---

mare parte din istoria omenirii, realitatea a fost natura... În ultimii 150 de ani, realitatea a devenit tehnica, maşinile şi obiectele făcute de om, cărora li s-a dat totuşi o existenţă independentă, exterioară omului, într-o lume reificată... Acum realitatea devine doar lumea socială“ (*Culture and Religion in a Postindustrial Age*, în *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, ed. Melvin Kranzberg, Westview Press, Boulder, 1980, pp. 36–37). Generalizările lui Bell s-ar dovedi mai puţin exagerate decît par la prima vedere, dacă s-ar accepta că ideea de „realitate“ reprezintă aspectul cel mai opac, mai rezistent şi mai rebel al experienţei de viaţă. Centrul acestei opacităţi e cel care s-a schimbat în timp.

[2] Hans Jonas, *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974, pp. 176, 178.

[3] Anthony Giddens merge pînă la a defini modernismul ca „o cultură cu riscuri“ : „conceptul de risc devine fundamental pentru modul în care actorii profani şi specialiştii tehnici organizează lumea morală. . Lumea modernă din ultima perioadă... este apocaliptică, nu pentru că se îndreaptă inevitabil către catastrofă, ci pentru că implică riscuri pe care generaţiile anterioare nu au fost nevoite să le înfrunte“ (*Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 3–4). Dar în studiul său de pionierat asupra

„consecințe neanticipate", care pot sufoca toate bunele intenții și pot provoca dezastre și suferință nedorite sau neprevăzute nici de noi, nici de alții. Și pot afecta oameni pe care nu vom călători niciodată destul de departe și nici nu vom trăi destul de mult pentru a-i privi în față. Le putem face rău (sau ne pot ei face rău) din inadvertență, din ignoranță, mai degrabă decît cu premeditare, fără ca nimeni să dorească în mod special răul, să acționeze din răutate și să aibă vreo altă vină morală. Scala consecințelor posibile ale acțiunilor noastre face ca imaginația morală să ni se pară săracă, iar regulile etice, puține, dar verificate și corecte, pe care le-am moștenit din trecut și am fost învățați să le respectăm, să devină inaplicabile. La urma urmei, ele toate ne spun cum să abordăm oamenii din jurul nostru și cum să hotărîm care acțiuni sînt bune (și deci trebuie întreprinse) și care sînt proaste (și deci trebuie evitate), în funcție de efectele lor vizibile și previzibile asupra acestor oameni. Chiar dacă respectăm cu sfințenie asemenea reguli, chiar dacă toată lumea din jur o face, nu sîntem siguri că rezultatele dezastruoase vor fi evitate. Instrumentele noastre etice – codul de comportare morală, ansamblul regulilor empirice pe care le urmăm – nu au fost făcute pur și simplu pe măsura puterilor noastre actuale.

O altă dimensiune practică decurge din faptul că, o dată cu divizarea precisă a muncii, cu specializarea și funcțiile pentru care timpurile noastre sînt notorii (și cu care se mîndresc), aproape fiecare acțiune implică mulți oameni și că fiecare dintre ei face doar o mică parte din lucrarea generală ; într-adevăr, numărul de persoane implicate este atît de mare încît nimeni nu poate revendica în mod rezonabil și convingător (sau nu poate fi acuzat de) „paternitatea" (sau responsabilitatea) pentru rezultatul final. Păcat fără păcătoși, crimă fără criminali, vină fără

---

riscurilor și pericolelor pe care „acțiunea oarbă" (și în societățile contemporane ultracomplexe acțiunile sînt, ca să spunem așa, legate la ochi *în mod instituționalizat*) nu poate decît să le înmulțească. Ulrich Beck observa că „ceea ce dăunează sănătății sau distruge natura nu poate fi recunoscut cu proprii ochi sau cu propriile simțuri". Efectele „scapă complet puterii omenești de percepție directă. Atenția se concentrează tot mai mult asupra pericolelor ce nu sînt nici vizibile, nici perceptibile pentru victimele lor, pericole care, în unele cazuri, pot să nici nu aibă consecințe pe durata vieții celor afectați, ci pe aceea a copiilor lor" (*Risk Society : Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter, Sage, London, 1992, p. 27). Asemenea pericole nu fac și nu pot face parte din calculele ce precedă acțiunea, ele lipsesc dintre motivele și intențiile acțiunii. Efectele dăunătoare ale acțiunilor umane sînt *neintenționate*. De aceea, nu e clar cum le poate evita o persoană morală. Nu e clar nici cum pot fi ele obiectul unei evaluări morale chiar *ex post facto*, care e destinată acțiunilor *motivate*.

vinovați! Răspunderea pentru consecințe este, ca să spunem așa, *navigantă*, negăsindu-și nicăieri limanul firesc. Sau, mai degrabă, vina se repartizează atît de sumar, încît chiar și cea mai serioasă și sinceră autoanaliză sau căință a oricăruia dintre „actorii parțiali" va schimba foarte puțin, dacă va schimba ceva, din starea finală a lucrurilor. Pentru mulți dintre noi, în mod firesc, această zădărnicie provoacă impresia de „deșertăciune a eforturilor umane" și astfel pare un motiv destul de bun pentru a nu ne angaja în nici un fel de autoanaliză și reglare de conturi.

În plus, munca vieții noastre e divizată în multe sarcini mărunte, fiecare fiind îndeplinită în alt loc, printre alți oameni, în momente diferite. Prezența noastră în fiecare din aceste locuri este la fel de fragmentară ca și sarcinile înseși. În fiecare loc, pur și simplu apărem într-un „rol", unul dintre numeroasele roluri pe care le jucăm. Nici unul dintre roluri nu pare a pune stăpînire pe „eurile noastre în totalitate", nici unul nu se poate presupune a fi identic cu „ceea ce sîntem cu adevărat" ca indivizi „întregi" și „unici". Ca indivizi, sîntem de neînlocuit. Totuși nu sîntem de neînlocuit ca interpreți ai numeroaselor noastre roluri. Fiecare rol are instrucțiuni anexate, care stabilesc precis ce trebuie făcut, cum și cînd. Orice persoană ce cunoaște instrucțiunile și posedă abilitățile necesare poate îndeplini sarcina. De aceea, nu se schimbă prea multe dacă eu, acest actor anume în acest rol, renunț : o altă persoană va umple imediat golul. „Cineva o va face oricum" – astfel ne consolăm singuri, și pe bună dreptate, atunci cînd sarcina pe care ni s-a cerut s-o îndeplinim ni se pare suspectă din punct de vedere moral sau inacceptabilă... Din nou, răspunderea a „navigat". Sau, mai degrabă – așa ni se sugerează să spunem – ține de *rol*, nu de *persoana* care îl joacă. Iar rolul nu este „eul", ci doar hainele de lucru pe care le purtăm la slujbă și pe care le dăm jos din nou cînd ieșim din schimb. O dată îmbrăcați în salopetă, toți cei ce o poartă arată extraordinar de la fel. Nu există „nimic personal" la salopetă și nici la munca pe care o fac cei ce o poartă.

Oricum, nu aceasta e impresia de fiecare dată ; nu toate petele care se adună la muncă – „pe durata interpretării rolului" – rămîn doar pe haine. Uneori avem senzația neplăcută că noroiul ni se întinde pe corp sau că salopeta ni se lipește prea strîns de piele ; nu poate fi desprinsă ușor și lăsată în dulap. Este o problemă destul de dureroasă, dar nu singura.

Dacă reușim să ne păstrăm dulapurile bine închise, astfel încît rolurile și „eurile adevărate" să fie separate, așa cum ni se spune că se

poate şi trebuie, problema nu dispare, ci e doar înlocuită cu alta. Codul de conduită şi instrucţiunile privind alegerea, ataşate rolului, nu îşi extind aplicarea pentru a ajunge la „eul adevărat". Acesta este liber – un motiv de bucurie, dar şi de suferinţă. Aici, departe de simpla „interpretare a rolului", sîntem într-adevăr „noi înşine" şi astfel noi şi doar noi sîntem răspunzători pentru faptele noastre. Putem alege liber, ghidaţi doar de ceea ce considerăm demn de a fi urmat. Dar, aşa cum aflăm rapid, aceasta nu ne face viaţa mai uşoară. A devenit un obicei să ne bazăm pe reguli, iar fără salopetă, ne simţim goi şi neajutoraţi. La întoarcerea din lumea „de afară" unde alţii şi-au asumat (sau ne-au asigurat că şi-au asumat) răspunderea tuturor sarcinilor noastre, răspunderea acum necunoscută nu este, din lipsa obişnuinţei, uşor de suportat. Mult prea des, lasă un gust amar şi ne sporeşte doar incertitudinea. Ne lipseşte răspunderea foarte mult atunci cînd ne este refuzată, dar o dată ce o primim, pare o povară prea grea pentru a o duce singuri. Şi astfel ne e dor de ceea ce am detestat înainte : o autoritate mai puternică decît noi, în care să putem avea încredere sau căreia să trebuiască să ne supunem, care să poată confirma corectitudinea opţiunilor noastre şi aşa cel puţin să împărţim ceva din răspunderea noastră „excesivă". Fără ea, ne-am simţi singuri, părăsiţi, neputincioşi. Şi atunci, „în efortul de a scăpa de singurătate şi de neputinţă, sîntem gata să scăpăm de eul nostru individual fie prin supunerea faţă de noi forme de autoritate, fie prin recunoaşterea impusă a modelelor acceptate"[4].

În multe situaţii cînd noi şi aparent doar noi alegem ce e de făcut, căutăm zadarnic regulile ferme şi sigure care ne pot garanta că, o dată ce le urmăm, putem fi convinşi că avem dreptate. Am dori din suflet să ne aflăm la adăpostul unor asemenea reguli (chiar ştiind prea bine că nu ne vom simţi deloc în largul nostru dacă sîntem *constrînşi* să le respectăm). Se pare totuşi că există prea multe reguli de acest fel : fiecare spune altceva, una lăudînd ceea ce condamnă cealaltă. Sînt în dezacord şi se contrazic reciproc, fiecare acceptînd autoritatea pe care celelalte o neagă. Rezultă, mai devreme sau mai tîrziu, că urmînd regulile, oricît de scrupulos, nu sîntem salvaţi de răspundere. În fond, trebuie ca fiecare dintre noi să decidă singur ce regulă respectă şi ce regulă ignoră. Alegerea nu se face între a urma reguli şi a le încălca, deoarece nu există nici o serie de reguli care să fie respectate sau violate. Alegerea se face, mai degrabă, între diferite serii de reguli şi diferite autorităţi ce le susţin. Nu

[4] Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Routledge, London, 1960, p. 116.

poți fi, de aceea, un veritabil „conformist“, oricît de mult ai dori să te scapi de povara supărătoare a propriei răspunderi. Fiecare act de supunere este și nici nu poate fi decît un act de nesupunere ; și fără nici o autoritate suficient de puternică sau suficient de îndrăzneață ca să le nege pe toate celelalte și să revendice exclusivitatea, nu e clar dacă nesocotirea unei reguli reprezintă un „rău mai mic“ decît nesocotirea alteia.

Cu *pluralismul* regulilor (și timpurile noastre sînt timpuri ale pluralismului), opțiunile morale (și conștiința morală rămasă în urma lor) ne apar intrinsec și ireparabil *ambivalente*. Vremurile noastre aparțin *ambiguității morale puternic resimțite*. Ele ne oferă libertatea de alegere de care înainte nu se bucura nimeni, dar ne și aruncă într-o stare de nesiguranță ce înainte nu a fost niciodată atît de agonizantă. Dorim îndrumarea pe care să ne putem baza și în care să avem încredere, astfel încît o parte din responsabilitatea chinuitoare pentru opțiunile noastre să ne fie luată de pe umeri. Dar autoritățile cărora le putem acorda încredere sînt toate contestate și nici una nu pare destul de puternică pentru a ne oferi gradul de siguranță de care avem nevoie. Pînă la urmă, nu ne încredem în nici o autoritate, cel puțin nu avem încredere deplină în nici una și nu pentru mult timp : putem fi doar suspicioși în privința oricărei pretenții de infailibilitate. Acesta este aspectul practic cel mai grav și cel mai important a ceea ce e descris, în mod justificat, drept „criza morală postmodernă“.

Dilema etică

Există o rezonanță între ambiguitățile practicii morale și dilema eticii, teoria morală : criza *morală* se transformă într-o criză *etică*. Etica – un cod moral care dorește să fie *codul* moral, singura serie de precepte coerente ce trebuie respectate de orice persoană morală – consideră pluralitatea stilurilor și idealurilor umane ca pe o provocare, iar ambivalența judecăților morale ca pe o stare de lucruri sinistră ce dorește a fi îndreptată. În toată epoca modernă, eforturile filosofilor moralei erau îndreptate către reducerea pluralismului și eliminarea ambivalenței morale. La fel ca și majoritatea oamenilor ce trăiau în condițiile modernismului, etica modernă a căutat o ieșire din situația dificilă în care moralitatea modernă a fost adusă în practica vieții de zi cu zi[5].

---

[5] Speranțele că întreg comportamentul uman poate fi dirijat de reguli precise, dure și rapide, fără excepții, nedeschise la interpretări multiple, au fost spulberate totuși și aproape

La început, apariția pluralismului (spargerea tiparelor tradiției, evadarea de sub controlul sever și minuțios al comunității parohiale și locale, slăbirea impactului monopolului etic ecleziastic) a fost salutată cu bucurie de minoritatea care gîndea, discuta și scria. Ceea ce s-a observat prima dată a fost efectul *de emancipare* al pluralismului : acum indivizii nu mai erau turnați în forme imuabile prin accidentul nașterii, nici nu mai erau ținuți sub tutela strictă a unei mici părți din omenire căreia din întîmplare îi aparțineau. Noul sentiment de libertate era amețitor ; a fost sărbătorit triumfal și savurat în uitare de sine. Giovanni Pico della Mirandola a exprimat cu generozitate încîntarea filosofilor „în concluzia sa că omul e liber ca aerul să fie ceea ce vrea"[6]. Imaginea pe care gînditorii din Renaștere au găsit-o cea mai fascinantă și mai încîntătoare a fost cea a lui Proteu, despre care Ovidiu scria în *Metamorfoze* VIII :

---

abandonate în scrierile etice recente. În schimb, a avut loc o inversare ciudată a scopurilor și a mijloacelor În loc să caute codul general (sau principiul universal) al acțiunii morale ce poate ghida toate ocaziile din viață, filosofii eticii din acest secol au tot mai mult tendința de a se concentra asupra comportamentului și opțiunilor care pot fi precrise indubitabil. Aceasta lasă în afara preocupărilor etice zone vaste și cruciale ale practicii vieții, acceptînd ca subiecte de analiză etică doar situații marginale și liniștitor de neînsemnate. Astfel, G. E. Moore, incontestabil cel mai original și convingător dintre filosofii eticii britanice din secolul al XX-lea, disperînd din cauza încercărilor ratate de a legifera bazele comportamentului moral și sugerînd în schimb că „dacă sînt întrebat «ce e bun», răspunsul meu va fi că ce e bun e bun și aici se încheie discuția", că ce e bun este evident cînd poate fi văzut și astfel nu are nevoie de „explicații" (într-adevăr, a-l explica prin altceva înseamnă ceea ce Moore a numit a face o „eroare naturalistă"), a reușit, la sfîrșitul analizei sale, să considere ca evident și neîndoielnic „bune" „afecțiunea pesonală și aprecierea a ceea ce e frumos în Artă și în Natură" (*Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, pp. 10, 188). În privința pretinșilor discipoli ai lui G. E. Moore din școala „intuiționistă", merită citat comentariul caustic făcut de Mary Warnock : ei ne spun că „așa cum cunoaștem adevărul matematicii, cunoaștem adevărurile eticii, poate chiar mai bine. dar ceea ce știm pare dintr-o dată destul de plictisitor... Exemplele devin tot mai neînsemnate și mai absurde. E greu să ne imaginăm că ne simțim foarte preocupați dacă să strigăm pentru a ajuta un om care a leșinat, dacă să încetinim cînd ne apropiem de autostradă în mașină sau dacă să înapoiem cartea pe care am împrumutat-o" (*Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1979, pp. 43–44). Citind lucrări din filosofia etică recentă. cu ambiții „generaliste", descoperim că verdictul lui Mary Warnock se extinde dincolo de cazurile prezentate de ea.

[6] În *Oration : On the Dignity of Man* (1572), citat după Stevie Davies, *Renaissance View of Man*, Manchester University Press. 1978. pp. 62–63.

Cînd ca un tînăr văzutu-te-a lumea, cînd ca un leu ; cînd / Aprig mistreț, cînd un șarpe de care oricine se teme, / Cînd ca un taur cumplit, cu coarne-narmat ; și în piatră / Deseori te preschimbai și adeseori într-un arbor...*

„Imaginea omului-cameleon, cu puterile misterioase de adaptare instantanee ale acestui animal, apare în mod constant în acestă perioadă, pînă la platitudine" – astfel rezumă Stevie Davies folclorul filosofic al Renașterii, zorii erei moderne[7]. Învățîndu-i pe mai marii vremii sale arta educării copiilor, Erasmus i-a asigurat că oamenii „nu se nasc, ci se modelează". Libertatea însemna dreptul (și abilitatea) de a se automodela. Deodată, propria soartă – abia ieri deplînsă din cauza tiraniei sale sau, din același motiv, acceptată fără tragere de inimă – apărea maleabilă în mîinile omului conștient de sine, la fel ca lutul în mîinile unui sculptor talentat. „Oamenii pot face orice dacă vor", promitea, în mod ispititor, Leon Battista Alberti ; „Putem deveni ceea ce dorim", anunța, cu bucurie, Pico della Mirandola. „Umaniștii" Renașterii, după cum afirma John Carroll în studiul său recent despre urcușurile și coborîșurile moștenirii lor, „au încercat să-L înlocuiască pe Dumnezeu cu omul, să pună omul în centrul universului, să-l zeifice"[8]. Ambiția lor era nimic mai puțin decît să stabilească o ordine în totalitate umană pe pămînt, care să se construiască în totalitate doar cu ajutorul capacităților și al resurselor umane.

Totuși, nu toți oamenii erau la fel de dotați. Umaniștii militanți ai Renașterii celebrau libertatea celor cîțiva aleși. Ceea ce Marsilio Ficino scria despre suflet – că este suspendat parțial în eternitate, parțial în timp (spre deosebire de trup, care e scufundat doar în timp) – constituia o metaforă pentru societatea omenească în general : aceasta era divizată între nemuritor și muritor, între etern și trecător, între măreț și umil, între spiritual și material, între creator și creat, între a face și a suporta, între acțiune și inerție. Pe de o parte, erau cei în stare să pună capacități umane impresionante în serviciul libertății de autocreație și autolegiferare. Pe de altă parte, „o turmă credulă și nefericită, născută pentru a se supune", după cum descria John Milton masele. Renașterea, epoca emancipării, a fost și epoca marii schisme.

---

* Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea VIII, 732–735, în românește de Ion Florescu, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, București, 1959, p. 173 (n. trad.).

[7] Davies, *Renaissance View of Man*, p. 77.

[8] Cf. John Carroll, *Humanism : The Rebirth and Wreck of Western Culture*, Fontana, London, 1993, Prolog.

De ceea ce s-a eliberat elita a fost partea „animalică“ sau insuficient de umană, ignorantă, depedentă, „partea cealaltă“ a eurilor sale, proiectată imediat asupra „maselor“ vulgare şi inculte – *le menu peuple* – care, în ochii elitei ce se autoelibera, reprezenta toate aceste semne hidoase şi respingătoare ale animalităţii din om. După cum spunea Robert Muchembled, analistul incisiv al „marii schisme“, elita care se autociviliza a respins tot ce îi părea „sălbatic, murdar, desfrînat, pentru a depăşi mai uşor ispitele asemănătoare din ea însăşi“. Masele, la fel ca şi demonii interiori pe care elita ce se automodela dorea să-i exorcizeze, erau „considerate brutale, murdare şi incapabile să-şi ţină pasiunile sub control, astfel încît să poată fi turnate într-o formă civilizată“[9]. Ar fi inutil să ne întrebăm ce a fost mai întîi, ce a fost mai apoi : a fost zelul autoînnobilator amplificat la vederea depravării „celorlalţi“ din jur sau a fost mai degrabă faptul că „masele“ au devenit, în ochii „minorităţii raţionale“, tot mai străine, îngrozitoare şi de neînţeles, deoarece, în efortul său de autocultivare, elita proiecta asupra lor propria teamă secretă şi intimă de pasiuni rudimentare, ce se ascundeau mereu sub lustrul „umanităţii“ proaspăt vopsite. Oricare era cazul, liniile de comunicare între partea „de sus“ şi cea „de jos“ a ierarhiei au fost distruse, aparent fără a putea fi refăcute. Înţelegerea instantanee dintre ele nu mai exista, tot la fel cum imaginea unui lanţ continuu de fiinţe omeneşti create prin actul divin al facerii şi susţinut de graţia divină a fost dată la o parte pentru a face loc dezvoltării libere a puterilor umane.

În termeni pur abstracţi, emanciparea umanistă de la vîrf putea duce la o ruptură mai mult sau mai puţin permanentă între două părţi ale societăţii, ghidate de două principii total opuse : libertate faţă de constrîngeri şi control total prin norme, autodefinire şi existenţă vegetală, *Übermenschheit* ce se autoafirmă şi supunere de sclav în faţa pasiunilor. O asemenea opoziţie poate fi evocată totuşi doar în imaginarul univers al filosofilor şi chiar şi acolo poate fi cu greu susţinută din punct de vedere logic. În practică, elita luminată a înfruntat masele nu doar ca pe un „altul“ odios şi hidos de care trebuie (şi poţi) să te fereşti, ci ca pe un obiect de condus şi de îngrijit – două sarcini îngemănate în puterea *politică*. Liniile de comunicare distruse în urma marii schisme trebuiau refăcute, iar peste noul abis trebuia construit un pod. Pentru filosofie, această provocare practică trebuia să devină o căutare ferventă a unei

[9] Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne : Sociabilité, moeurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime*, Fayard, Paris, 1988, pp. 13, 150.

legături între cele două maluri ale prăpastiei, care să sfideze tentația de a limita omenirea iubită la elita autoemancipată. În plus, libertatea de autoformare a fost revendicată în numele potențialului *uman* : dacă ar fi revendicată cu consecvență, ar trebui susținută ca o capacitate umană universală, nu în mod declarat doar a unei clase. Tocmai această combinație și interacțiune între necesitățile practice și cele teoretice a ridicat etica la un rang superior printre preocupările epocii moderne. Și, de asemenea, a transformat-o în *la raison d'être*, ca și în obstacolul din calea unei importante părți a filosofiei moderne.

După cum spunea Jacques Domenech,

> atunci cînd Diderot scria, în eseul său despre domniile lui Claudiu și Nero, că La Mettrie a fost „un scriitor ce nu avea o idee de bază despre adevăratele fundamente ale moralității", el exprima cele mai grave acuzații ce puteau fi aduse unui filosof al Iluminismului[10].

Într-adevăr, cu toate neînțelegerile dintre ei, *les philosophes* erau de acord în privința *necesității* și a *posibilității* de a pune bazele solide ale moralității capabile să unească *toate ființele omenești*, oameni din toate clasele sociale, din toate națiunile și rasele. Mult invocatele baze nu trebuiau să datoreze nimic revelației creștine și de fapt nici unei tradiții locale, sectare (principiile morale creștine care se refereau la poruncile divine se puteau potrivi, după cum insista Helvétius, doar „numărului mic de creștini răspîndiți pe pămînt" ; filosofii, dimpotrivă, „vorbesc întotdeauna de universal"). Ele trebuiau să se lege doar de „natura Omului" (d'Holbach). Bazele moralității societății strict umane trebuiau puse în așa fel încît să angajeze fiecare om *qua* ființă omenească, să nu depindă de nici o autoritate supra sau extraumană, apăsată întotdeauna de un alt păcat, acela de a se exprima doar în numele unei mici părți de omenire.

Atacul filosofilor la adresa Revelației urma să aibă simultan două efecte, ambele constituind revoluția modernă : delegitimizarea autorității clerului datorită ignorării (sau simplei suprimări) a atributelor umane universale și justificarea umplerii golului astfel creat de către reprezentanții luminați ai Universalului, însărcinați acum cu promovarea

[10] Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières : Les Fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1989, p. 9. Cuvintele altor filosofi care urmează sînt citate din aceeași sursă.

şi apărarea moralităţii naţiunilor. Aşa cum *les philosophes* repetau cu plăcere cu fiecare ocazie, era sarcina elitei luminate „să dezvăluie naţiunilor bazele pe care se construieşte moralitatea", „să iniţieze naţiunile" în privinţa principiilor comportamentului moral. Etica filosofilor era înlocuirea Revelaţiei Bisericii cu exigenţa mai radicală şi mai fermă de valabilitate universală. Şi aşa filosofii aveau să-i înlocuiască pe clerici ca lideri spirituali şi apărători ai naţiunilor.

Codul etic avea să se bazeze pe „natura Omului". Aceasta era, în orice caz, declaraţia de intenţie. A fost suficient să fie făcută totuşi pentru a expune pericolul pe care formula bazelor naturale ale eticii îl prezenta pentru ideea de ordine artificială şi de rol conducător pretins în acea ordine de clasa învăţată. Bazele eticii aveau să fie găsite oare în „natura" oamenilor *empirici*, „care există cu adevărat", în înclinaţiile şi impulsurile brute şi neprelucrate, ca să spunem aşa, dezvăluite prin alegerile pe care oamenii le făceau cu adevărat în urmărirea scopurilor lor şi în raporturile dintre ei? O asemenea variantă „democratică" a „naturii umane" ar zădărnici eforturile filosofilor de a deveni lideri spirituali şi aproape le-ar face serviciile inutile. Oricum, filosofii înşişi au preferat să-şi sperie cititorii prezentînd imagini şocante ale ameninţării la adresa acestei ordini umane : dacă i s-ar permite comportamentului uman să-şi urmeze înclinaţiile spontane, nu ar rezulta nici o ordine demnă de condiţia umană. Viaţa ar fi „nesuferită, aspră şi scurtă". „Mulţimea", scria d'Alembert, era „ignorantă şi tîmpă... incapabilă de acţiuni puternice şi generoase"[11]. Comportarea maselor era imposibil de apreciat în consecinţele distructive ale grosolăniei, cruzimii şi pasiunilor sale dezlănţuite. Niciodată *les philosophes* de seamă nu s-au manifestat în favoarea oamenilor „empirici". Aceasta le-a creat o problemă şi încă una gravă, deoarece asemenea oameni aveau în „natura" lor dorinţa de a căuta codul etic ce urma, la rîndul său, să legitimeze rolul educatorilor ca legislatori etici şi apărători morali.

Exista o singură soluţie imaginabilă a dilemei : da, natura Omului va oferi o bază solidă şi suficientă pentru codul etic universal ; dar nu, nu „natura oamenilor" cum este ea acum, cum poate fi văzută şi înregistrată astăzi, va oferi o asemenea bază. Se întîmplă aşa pentru că ceea ce putem vedea şi raporta acum *nu* constituie manifestarea

[11] În legătură cu părerea intrinsec contradictorie a filosofilor asupra oamenilor şi antinomiilor de nerezolvat în care această părere i-a implicat pe promotorii Iluminismului, vezi Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987, cap. 5.

„adevăratei naturi umane“. Natura umană nu există încă nicăieri cu adevărat. În prezent, ea există doar *in potentia*, ca o posibilitate nenăscută încă, aşteptînd o moaşă care s-o aducă pe lume, dar nu fără chinuri prelungite şi dureri acute. Natura umană „nu este încă“. Ea reprezintă propriu-i *potenţial,* un potenţial nerealizat, dar – foarte important – *nerealizabil pe cont propriu*, fără ajutorul raţiunii şi al posesorilor de raţiune.

Două lucruri trebuie făcute în primul rînd pentru ca potenţialul acesta să devină realitate zilnică a vieţii. Mai întîi, potenţialul moral ascuns în fiinţele omeneşti trebuie să le fie dezvăluit lor înseşi ; oamenii trebuie luminaţi în privinţa standardelor la nivelul cărora se pot ridica, dar pe care nu le pot descoperi neasistaţi. Iar apoi, trebuie ajutaţi să respecte asemenea standarde de către un mediu atent conceput pentru a favoriza şi răsplăti comportarea cu adevărat morală. Ambele sarcini necesită evident talente profesionale, în primul rînd ale educatorilor şi în al doilea rînd ale legislatorilor. Urgenţa lor a plasat cu hotărîre în poziţie de supremă autoritate cunoaşterea şi pe cei inteligenţi, ca şi pe cei capabili să pună în practică cunoştinţele celor inteligenţi. Pe mintea şi pe faptele lor s-a bazat soarta refacerii realităţii umane în concordanţă cu natura umană.

De ce ar trebui oamenii să respecte principiile dezvăluite de educatorii lor? În absenţa sancţiunilor divine, respinse acum cu hotărîre, un cod etic trebuie să satisfacă nevoile celor îndemnaţi să-l urmeze. Dorinţa de a fi moral putea avea rădăcini la fel de pămînteşti ca şi bazele pe care viitoarea etică urma să fie clădită şi putea trece testul la fel de uman ca şi terenul pe care au fost puse aceste baze. Trebuia demonstrat că binele e bine celor ce-l făceau. Trebuia să fie dorit pentru avantajele ce le aducea aici, acum, în această lume. Trebuia să se justifice ca *alegerea raţională* pentru o persoană dornică de o viaţă bună, raţională din cauza satisfacţiilor pe care le oferea. „Interes“ şi „amor-propriu“ (*l'amour propre*) erau numele motivelor de supunere faţă de educatorii morali şi de acceptare a învăţăturilor lor. Amorul-propriu este ceea ce simţim fiecare dintre noi şi prin ce sîntem „în mod natural“ ghidaţi în ceea ce facem. Ne dorim cu toţii plăceri şi ne dorim cu toţii să ocolim durerea, dar nu e garantat că amorul-propriu realizează ceea ce trebuie, dacă nu este *luminat,* susţinut şi îndrumat de propriul interes înţeles în mod corespunzător. Într-adevăr, interes *înţeles în mod corespunzător*, dar înţelegerea corespunzătoare reprezintă tocmai ceea ce minţii simple şi necultivate îi lipsea cel mai mult. Oamenilor trebuie *să li se spună*

care le sînt adevăratele interese ; dacă nu ascultă sau par să nu audă, trebuie obligați să se comporte după cum o cer interesele lor *reale*, dacă e nevoie, împotriva voinței lor.

Oamenii nu trebuie să le facă rău altora pentru că a nu face rău altora este în acord cu propriul interes, cel puțin în ultimă instanță, chiar dacă o persoană simplă, mărginită, poate presupune contrariul. A fi disprețuit de cei cu care trăieşte e o situație pe care nimeni nu ar putea, nici nu ar fi în stare să o suporte, explica Voltaire, şi de aceea „tout homme raisonable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme" (orice om rezonabil va ajunge la concluzia că e în mod evident în interesul său să fie cinstit) (*Traité de métaphysique*). Cînd se confruntă cu adevărurile, orice persoană *rezonabilă trebuie* să accepte că a face bine altora e mai bine decît a face rău. În această accepțiune, *rațiunea* vine în ajutorul *amorului-propriu*, iar întîlnirea lor duce la o acțiune comună asupra interesului propriu *înțeles în mod corespunzător*.

Rațiunea reprezintă o proprietate umană comună, dar în cazul acestei egalități anume, ca şi în toate celelalte cazuri, unii oameni sînt mai egali decît alții. Filosofii sînt oameni ce au acces mai direct la rațiune, la rațiunea pură, neumbrită de interese mărunte ; de aceea, intră în sarcina lor să afle ce fel de comportament va dicta rațiunea persoanei *rezonabile*. Aflînd acest lucru, îl vor comunica şi celor mai puțin dotați care nu îl pot afla singuri, şi o vor face cu *autoritatea* „oamenilor bine informați". La ceilalți, cărora mesajul le este adresat, rezultatul va ajunge totuşi sub forma Legii : nu o regulă inerentă propriilor opțiuni, ci una care determină alegerea din afară. În ciuda faptului că rațiunea aparține fiecărei persoane, regulile promulgate în numele rațiunii trebuie urmate pe modelul supunerii în fața unei forțe exterioare copleşitoare. Pot fi concepute cel mai bine în modul în care concepem legile date de autorități înarmate cu mijloace de constrîngere destinate aplicării ordinelor lor. Deşi justificarea pentru a fi moral este în general individualistă şi autonomă – se referă la amor-propriu şi interes – realitatea comportamentului moral poate fi asigurată doar prin forța heteronomă a Legii.

Judecata morală confiscată şi recuperată

În spaţiul dintre înclinaţiile individuale „care există cu adevărat" şi modul în care se presupune că s-ar comporta oamenii, *dacă* interesul propriu înţeles corespunzător le-ar ghida comportarea, se poate desfăşura codul etic ca un instrument de dominaţie socială. Într-adevăr, atîta timp cît a existat un asemenea spaţiu, codul etic nu putea fi *altceva decît* încurajare sau justificare a heteronomiei morale, chiar dacă însuşi codul se adresează, aşa cum şi trebuie, capacităţii umane înnăscute de judecată morală autonomă. Fiecare persoană este capabilă de opţiuni morale şi acest lucru ne permite să tratăm fiecare persoană ca pe destinatarul unei exigenţe morale şi ca pe un subiect responsabil din punct de vedere moral ; totuşi, dintr-un motiv sau altul (fie povara comună şi ereditară a păcatului originar, fie ignorarea propriului interes, fie pasiunile capricioase ale animalului din om), multe persoane sau majoritatea, atunci cînd aleg, nu aleg ceea ce e bine din punct de vedere moral. Astfel, paradoxal, tocmai *libertatea* de a judeca şi de a alege este cea care necesită o forţă externă spre a *constrînge* persoana să fie bună „pentru propria salvare", „pentru propria bunăstare" sau „în propriul interes".

Acest paradox i-a preocupat pe gînditorii moralei, cel puţin de la atacul Sfîntului Augustin la adresa „ereziei" lui Pelagius. Din punct de vedere logic, acesta a fost într-adevăr un paradox *logic* care a dus ingeniozitatea filosofică la extrem. Totuşi, nu era nimic paradoxal în legătură cu *condiţia reală* a vieţii obişnuite. Toate instituţiile sociale susţinute prin măsuri coercitive s-au bazat şi se bazează pe presupunerea că individul nu poate face alegeri bune (indiferent dacă „bun" este interpretat ca „bun pentru individ" sau „bun pentru comunitate" sau ambele în acelaşi timp). Totuşi, tocmai multitudinea de instituţii coercitive din viaţa obişnuită, învestite cu singura autoritate de a stabili standarde de bună comportare, e cea care face individul *qua* individ nedemn de încredere. Singurul mod în care libertatea individuală poate avea consecinţe pozitive din punct de vedere moral este (în practică, dacă nu în teorie) să renunţe la acea libertate în favoarea standardelor impuse din afară, să cedeze unor organisme acceptate din punct de vedere social dreptul de a decide ce e bine şi să se supună verdictelor lor. Aceasta înseamnă, pe scurt, înlocuirea moralităţii cu codul legal şi modelarea eticii după exemplul Legii. Responsabilitatea individuală este interpretată atunci (din nou în practică, dacă nu în teorie) ca

responsabilitate pentru respectarea sau încălcarea regulilor etice-legale susținute social.

Exprimată într-o asemenea formă generală, dialectica moralitate/lege se prezintă ca o „situație existențială“ a ființei umane, ca o antinomie nerezolvabilă de tipul „individ/grup“ sau „individ/societate“. Sub această formă a fost cel mai des reflectată atît în analizele filosofice, cît și în cele sociologice, ale lui Jean-Jacques Rousseau sau Herbert Spencer, Emile Durkheim sau Sigmund Freud. Totuși, modelul aparent universal pe care aceste meditații l-au produs ascunde nivelurile foarte disparate de heteronomie la care au fost expuși diverși indivizi și gradul foarte diferit în care ei au putut accepta această condiție. Autonomia individuală și heteronomia în societatea modernă sînt inegal distribuite. Chiar dacă prezența amîndurora poate fi descoperită în orice condiție umană, cantitățile diferă, fiind repartizate diferitelor poziții sociale în proporții diferite. De fapt, autonomia și heteronomia, libertatea și dependența (și responsabilitatea pentru onestitatea morală, care tinde să fie ex post facto teoretizată ca rădăcină a antinomiei lor) se numără printre principalii factori ai *stratificării* sociale.

Ceea ce modelele filosofice și sociologice ale „condiției umane universale“ au încercat (în zadar) să depășească în teorie a fost dualitatea practică a poziției morale în societatea modernă, ea însăși un instrument și o reflecție a dominației. În societatea modernă, unii indivizi sînt mai liberi decît alții, unii sînt mai dependenți decît alții.

Deciziile unora au voie să fie autonome (și pot fi autonome, grație resurselor aflate la dispoziția celor ce le iau) ; fie că factorilor de decizie li se acordă încredere pentru că își cunosc bine interesele și pot astfel să ia hotărîri potrivite, rezonabile, fie că deciziile pe care le iau sînt scoase de sub incidența codului etic promovat social și sînt declarate „indiferente din punct de vedere moral“ (*adiaforice* – adică față de care autoritățile etice nu apreciază că e necesar să ia atitudine). Deciziile altora nu au voie să fie cu adevărat autonome (și nici nu prea pot să fie, ținînd seama de sărăcia resurselor accesibile potențialilor factori de decizie) ; fie că nu sînt considerați capabili să-și cunoască adevăratele interese și astfel să acționeze în conformitate cu ele, fie că acțiunile lor autonome probabile sînt definite ca dăunătoare pentru bunăstarea grupului în general și astfel indirect actorilor înșiși.

Pe scurt, această dualitate a măsurilor este exprimată ca dilemă, pe de o parte, a caracterului oportun intrinsec al luării libere a deciziilor, dar, pe de altă parte, a nevoii de a limita libertatea celor care se presupune

că o folosesc pentru a face rău. Poți avea încredere în cei înțelepți (numele de cod al celor puternici) că fac bine în mod independent, dar nu poți crede că toți oamenii sînt înțelepți. Astfel, pentru a permite celor cu resurse să facă mai mult bine, trebuie să li se ofere şi mai multe resurse (le vor folosi, sperăm, în scopuri bune) ; dar pentru a-i împiedica pe cei fără resurse să facă rău, trebuie restrînse şi mai mult resursele aflate la dispoziția lor (e nevoie, de exemplu, să se dea mai mulți bani celor bogați, dar mai puțini bani celor săraci, pentru ca, în ambele cazuri, să se facă lucruri bune).

Desigur că nici libertatea totală şi nici dependența totală nu pot fi găsite nicăieri în societate. Ambele sînt doar polii imaginari între care apar situațiile reale – şi oscilează. În plus, cei care ar dori, la modul ideal, să pretindă monopolul sau cel puțin o suplimentare a drepturilor la libera opțiune pe baza unor abilități unice în luarea de decizii raționale, obțin rareori ceea ce vor şi cu siguranță nu tot timpul. Libertatea (realitatea acesteia, dacă nu idealul) este un privilegiu, dar un privilegiu contestat cu înflăcărare şi care trebuie contestat. Privilegiul nu poate fi pretins explicit. El poate fi apărat într-un mod mai subtil, declarînd că libertatea reprezintă trăsătura înnăscută a condiției umane şi apoi susținînd că nu toată lumea o poate folosi astfel încît societatea să o tolereze fără a dăuna supraviețuirii şi bunăstării sale. Chiar şi în această formă, totuşi, apărarea privilegiului este contestată. Ce este şi ce nu este utilizare potrivită a libertății, ce e benefic şi ce e nociv pentru bunăstarea comună, reprezintă o temă discutabilă, un subiect de adevărat conflict de interese şi un obiect al interpretărilor contradictorii. Există un conflict real aici şi o reală opoziție între condițiile de viață, pe care teoriile etice vizînd principiile universale aplicabile tuturor le ignoră sau expediază în propriul dezavantaj ; sfîrşesc fie cu o listă de rețete banale pentru dileme universale, dar îngrozitor de nesemnificative sau imaginare, fie cu modele abstracte care îl încîntă pe filosof cu eleganța lor logică, dar sînt irelevante pentru moralitatea practică şi luarea zilnică de decizii în societate.

Această situație tristă nu există, cu siguranță, din vina filosofilor. Diverşi oameni din societatea omenească se confruntă cu diferite standarde morale ce li se impun ; se bucură de asemenea de diferite grade de autonomie morală. Standardele şi autonomia sînt, în egală măsură, obiecte de conflict şi de confruntare. Nu există nici un organism social necontestat şi atotputernic care să poată (sau să vrea) să transforme principiile universale, oricît de bine fondate din punct de

vedere intelectual, în standarde eficiente de comportare universală. Există în schimb multe organisme şi multe standarde etice a căror prezenţă duce individul într-o stare de nesiguranţă morală din care nu este nici o ieşire complet satisfăcătoare şi simplă. La capătul drumului parcurs de societatea modernă în căutarea unui cod de reguli etice, asemănător Legii şi cu obligativitate universală, se află individul modern asaltat de cerinţe morale contradictorii, de opţiuni şi dorinţe, cu responsabilitatea acţiunilor apăsînd din nou pe umerii săi. „Ceea ce ne face moderni“, scrie Alan Wolfe, „este faptul că sîntem în stare să acţionăm ca proprii noştri reprezentanţi morali“[12]. Dar fie că sîntem moderni, fie că nu, trăim într-o societate modernă care nu ne oferă prea multe variante în afară de aceea de a fi proprii noştri reprezentanţi morali, chiar dacă (sau tocmai pentru că) nu e criză de oferte în acest sens (pentru bani sau libertate sau ambele).

La celălalt capăt al epocii moderne, ne aflăm, ca să spunem aşa, tot de unde am plecat. Indivizii ar fi trebuit să fie scutiţi de agonia nesiguranţei într-o societate raţional organizată – „transparentă“ – în care Raţiunea şi numai Raţiunea conduce. Ştim acum că lucrul acesta nu a fost niciodată posibil. Încercarea de a-i face pe indivizi universal morali prin trecerea răspunderilor lor morale pe umerii legiuitorilor a eşuat, tot la fel ca şi promisiunea de a-i elibera pe toţi între timp. Ştim acum că ne vom confrunta mereu cu dileme morale fără soluţii neîndoielnic bune (adică acceptate în mod universal, necontestate) şi că nu vom fi niciodată siguri unde trebuie găsite asemenea soluţii, nici dacă ar fi bine să le găsim.

Postmodernismul : moralitate fără cod etic

Într-o perioadă cînd trebuie să ne exprimăm opţiuni de o importanţă fără precedent şi cu consecinţe potenţial dezastruoase, nu mai aşteptăm ca înţelepciunea legiuitorilor sau perspicacitatea filosofilor să ne elibereze o dată pentru totdeauna de ambivalenţa morală şi de nesiguranţa decizională. Bănuim că adevărul este opus celui care ne-a fost împărtăşit. Societatea, continua sa existenţă şi bunăstarea sa au devenit posibile prin competenţa morală a membrilor săi şi nu invers. Mai exact, aşa

[12] Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989, p. 19.

cum a spus Alan Wolfe, moralitatea e o practică „negociată între cei care învață și sînt capabili de dezvoltare, pe de o parte, și o cultură capabilă de schimbare, pe de altă parte“[13]. Mai degrabă decît să repetăm că nu ar exista indivizi morali dacă nu ar exista sarcina de educare îndeplinită de societate, începem să înțelegem că tocmai capacitatea morală a ființelor omenești le face atît de apte să formeze societăți și, în ciuda tuturor obstacolelor, să le asigure supraviețuirea mai mult sau mai puțin fericită.

Adevărul probabil este că opțiunile morale sînt într-adevăr opțiuni și dilemele sînt într-adevăr dileme, nu efectele temporare și reparabile ale slăbiciunii umane, ignoranței sau erorilor. Problemele nu au soluții predeterminate și nici răscrucile de drumuri nu au direcții ce pot fi preferate în mod natural. Nu există principii inflexibile pe care cineva să le poată învăța, memora și utiliza pentru a scăpa de situații cu rezultate nedorite și pentru a evita gustul amar (numiți-l scrupule, conștiință încărcată sau păcat) ce vine nechemat în urma luării și punerii în practică a deciziilor. Realitatea umană e încurcată și ambiguă și astfel deciziile morale, spre deosebire de principiile etice abstracte, sînt ambivalente. În acest fel de lume trebuie să trăim ; și totuși, parcă sfidîndu-i pe filosofii cei îngrijorați care nu pot concepe o moralitate „fără principii“, o moralitate fără bază, demonstrăm zi de zi că putem trăi sau învățăm să trăim sau reușim să trăim într-o asemenea lume, deși puțini dintre noi sînt pregătiți să spună, dacă ar fi întrebați, ce principii ne conduc și chiar mai puțini au auzit de „bazele“ fără de care, chipurile, nu ne putem descurca spre a fi buni unii cu alții.

A ști că lucrul acesta este adevărul (sau doar a intui sau a proceda *ca și cum* ai ști) înseamnă a fi postmodern. Postmodernismul, se poate spune, este *modernism fără iluzii* (opusul fiind că modernismul e postmodernism ce refuză să-și accepte propriul adevăr). Iluziile în cauză se rezumă la ideea că „încurcătura“ lumii umane nu este decît o stare temporară și reparabilă, urmînd a fi înlocuită mai devreme sau mai tîrziu cu domnia ordonată și sistematică a rațiunii. Adevărul în cauză e că „încurcătura“ se va menține orice vom face sau vom ști, că micile ordine și „sisteme“ pe care le creăm în lume sînt fragile și la fel de arbitrare și, pînă la urmă, de nesigure ca și alternativele lor.

Se poate spune și că postmodernismul produce „re-vrăjirea“ lumii după tentativa modernă, prelungită și hotărîtă, deși pînă la urmă neconcludentă, de a o „dez-vrăji“ (sau, mai exact, rezistența la dez-

[13] Wolfe, *Whose Keeper?*, p. 220.

vrăjire, foarte rar slăbită, a fost tot timpul „ghimpele postmodern“ din trupul modernismului)[14]. Neîncrederea în spontaneitatea umană, în dorințele, impulsurile şi înclinațiile rezistente la previziuni şi la justificări raționale, a fost aproape înlocuită de neîncrederea în rațiunea calculată, lipsită de emoții. Emoțiilor li s-a redat demnitatea, simpatiilor şi loialităților „inexplicabile“, chiar *iraționale*, care nu se pot „justifica singure“ ca utilitate şi fermitate, li s-a redat legitimitatea. Funcțiile, manifeste sau latente, a tot ce oamenii îşi fac unii altora sau lor înşişi, nu mai sînt urmărite cu atîta fervoare. Lumea postmodernă e o lume în care *misterul* nu mai reprezintă un străin abia tolerat ce aşteaptă un ordin de deportare. În această lume, se pot întîmpla lucruri fără nici o cauză care să le facă necesare, iar oamenii pot face lucruri fără nici un scop explicabil, ca să nu mai vorbim de vreun scop „rezonabil“. Teama de vid, cel mai acut (după părerea lui Theodore Adorno) dintre efectele psihologice ale Iluminismului modern, a fost slăbită şi atenuată (deşi niciodată suprimată complet). Învățăm să trăim cu evenimente şi acțiuni nu doar neexplicate încă, ci şi (cu tot ce ştim despre ceea ce vom şti vreodată) inexplicabile. Unii dintre noi ar spune chiar că asemenea evenimente şi acțiuni constituie esența dură, imuabilă a condiției umane. Învățăm din nou să respectăm ambiguitatea, să simțim considerație pentru emoțiile umane, să apreciem acțiunile fără scop sau fără recompense calculabile. Acceptăm că nu toate acțiunile, şi mai ales nu toate dintre cele mai importante, trebuie să se justifice şi să se explice pentru a fi demne de stima noastră.

Pentru un spirit modern, asemenea sentimente postmoderne reprezintă un pericol de moarte pentru coabitarea umană. După ce a defăimat şi a discreditat la început acțiunile umane care au doar „pasiuni“ şi înclinații spontane față de cauza lor, spiritul modern e mai degrabă şocat de perspectiva „dereglării“ comportametului uman, a vieții lipsite de un cod etic strict şi atotcuprinzător, a unui pariu pe intuiția morală umană şi pe capacitatea de a negocia arta şi uzanțele vieții în comun, în loc să caute sprijinul regulilor depersonalizate, asemănătoare legilor, susținute de puterile coercitive. Un rest suficient de sentimente moderne ne-a fost dat tuturor prin educație, pentru ca fiecare dintre noi, uneori sau într-o anumită măsură, să participe la acele temeri şi nelinişti.

---

[14] Am discutat mai pe larg acest lucru în *Narrating Postmodernity*, în Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992.

Acceptarea întîmplării şi respectul faţă de ambiguitate nu apar cu uşurinţă ; e inutil să le neglijăm costurile psihologice. Şi totuşi norul acesta are părţi neobişnuit de mari de lumină. Re-vrăjirea postmodernă a lumii are şansa de a se confrunta direct cu capacitatea umană morală, aşa cum este ea, nedeghizată şi nedeformată, de a o readuce în lumea umană din exilul său modern, de a-i restabili drepturile şi demnitatea, de a şterge amintirea defăimării, stigmatul lăsat de neîncrederea modernă. Nu că lumea ar deveni, în consecinţă, neapărat mai bună şi mai ospitalieră, dar va avea şansa de a învăţa să accepte înclinaţiile dure şi hotărîte ale oamenilor, pe care, în mod evident, nu a reuşit să le respingă prin lege, şi va avea şansa de a porni de aici. Poate că pornirea de aici (mai degrabă decît declararea unui astfel de început ca nul şi neavenit) va face mai *realistă* speranţa într-o lume mai umană şi aceasta din cauza *modestiei* sale.

A lăsa moralitatea fără armura rigidă a codurilor etice artificial construite (sau a renunţa la ambiţia de a păstra această armură) înseamnă a o *re-personaliza*. Pasiunile omeneşti erau considerate prea rătăcitoare şi schimbătoare, iar sarcina de a face coabitarea umană sigură, prea serioasă, pentru a încredinţa soarta coexistenţei umane capacităţilor morale ale fiinţelor omeneşti. Ceea ce ajungem să înţelegem acum este că soarta aceasta poate fi încredinţată şi altor factori sau, mai degrabă, că de ea e posibil să nu se aibă grijă aşa cum trebuie (adică toată grija oferită sau preconizată s-ar dovedi nerealistă sau, şi mai rău, contraproductivă) dacă modul cum abordăm această grijă nu ia act de moralitatea personală şi de prezenţa ei persistentă. Ceea ce învăţăm, şi învăţăm pe calea cea mai grea, este că tocmai moralitatea personală face posibilă negocierea etică şi consensul, nu invers. În mod sigur, moralitatea personală nu ar garanta reuşita unor asemenea negocieri. Le-ar putea face chiar mai dificile şi ar putea adăuga nişte obstacole cursei, şi nici drumurile nu ar fi netede. Mai probabil, ar face orice acord la care s-ar putea ajunge neconcludent, temporar şi lipsit de recunoaştere universală. Totuşi ştim acum precis cum stau lucrurile, cum stăm noi şi că putem pretinde altceva doar cu riscul pierderii poziţiei verticale.

Re-personalizarea moralităţii înseamnă revenirea responsabilităţii morale de la linia de sosire (unde a fost exilată) la punctul de plecare (unde îi este locul) al procesului etic. Înţelegem acum – cu un amestec de teamă şi speranţă – că dacă responsabilitatea morală nu a fost „de la început" oarecum înrădăcinată în felul nostru, al oamenilor, de a fi, ea

nu va apărea niciodată ulterior prin nici un efort oricît de generos sau de autoritar. Aprobăm instinctiv ceea ce aminteşte, aşa cum scria P. F. Strawson în urmă cu mai mult de douăzeci de ani, că la întrebarea „Ce interes are individul față de moralitate?" „nu se răspunde menționînd interesul general față de existența unor sisteme de pretenții aprobate din punct de vedere social"[15] (deşi nu sîntem siguri că întrebarea despre „*interesul* față de moralitate" mai trebuie pusă ; bănuim că e un fel de întrebare incorectă ce-şi anticipează răspunsul). De asemenea ajungem să credem că toate substitutele construite social – cum ar fi răspunderile funcționale sau procedurale – nu sînt decît surogate precare, incerte şi îndoielnice din punct de vedere moral (deşi instrumental eficiente). Ele toate slăbesc în loc să fortifice responsabilitatea personală, ultimul punct de sprijin şi ultima speranță a moralității. Tardiv, ajungem să apreciem sugestia lui Vladimir Jankélévitch că, în acelaşi fel în care *cogito* infirmă scepticismul total, „intimitatea morală" trebuie considerată „ultima instanță", din care „apelul e imposibil, exceptînd cazul de rea credință" ; „Nimic nu înlocuieşte acest consimțămînt intim din tot sufletul – nici acceptul superficial ce respectă cuvintele, nici o autoritate transcendentă care pretinde ca ea însăşi să fie eliberată prin conştiință pentru a se face acceptată"[16].

Mai întîi, delegitimarea sau „izolarea" impulsurilor şi a emoțiilor morale, iar apoi încercarea de a reconstrui edificiul eticii cu argumente atent eliberate de nuanțe emoționale şi de toate legăturile cu intimitatea umană brută, echivalează (ca să folosim metafora memorabilă a lui Harold Garfinkel) cu a spune că, dacă am putea scoate pereții din drum, am vedea mai bine ce susține tavanul. Tocmai „realitatea brută", primară şi fundamentală a impulsului moral, a responsabilității morale, a intimității morale, este cea care furnizează materialul din care e făcută moralitatea coabitării umane. După secole de încercări de a demonstra contrariul, „misterul moralității din mine" (Kant) ne apare încă o dată imposibil de elucidat. După cum a sugerat recent Michael S. Pritchard, exprimînd o părere larg răspîndită,

> Putem încerca să ieşim din noi înşine şi putem căuta, cu calm, să susținem acele propuneri [etice] dintr-un punct de vedere exterior, obiectiv. Totuşi, aşa cum

---

[15] P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, p. 35.

[16] Din *Traité des vertus* (1968), citat după *Contemporary European Ethics : Selected Readings*, ed. Joseph J. Kockelmans, Doubleday, New York, 1972, pp. 45–46.

> observă Strawson, nici o asemenea încercare nu a reuşit încă, şi pe bună dreptate. Dacă justificări externe ne cer cu multă imaginaţie să ne dezbărăm de sentimentele noastre morale ca să le putem privi „obiectiv", la ce resurse vom apela pentru această analiză? Spre a face dreptate subiectului, trebuie să ne folosim sensibilităţile morale, inclusiv, aşa cum se şi întîmplă, sentimentele. Nu există teren neutru. Dacă e să aibă vreo utilitate practică pentru noi, filosofia morală trebuie să fie o „treabă internă", oricît am dori altceva[17].

În măsura în care dispare obsesia modernă legată de scopuri şi utilitate şi ideea la fel de obsesivă că toate lucrurile sînt autotelice (adică pretind că reprezintă propriul scop şi nu un mijloc pentru a ajunge la altceva decît la ele însele), moralitatea are şansa de a-şi primi în final dreptul său. Poate să nu mai fie flatată sau obligată să-şi prezinte garanţiile, să-şi justifice dreptul de a exista prin prezentarea avantajelor pe care le asigură supravieţuirii, statutului sau fericirii personale, sau a serviciului ce îl face securităţii, legii şi ordinii colective. Este o şansă care poate da roade, deoarece – după cum vom vedea mai tîrziu – întrebarea „De ce trebuie să fiu moral?" constituie sfîrşitul, nu începutul atitudinii morale, o atitudine care (la fel ca şi *Gemeinschaft*-ul lui Tönnies) există doar în starea de *an sich*, durează doar atîta timp cît nu ştie de prezenţa sa ca prezenţă morală şi nu se materializează ca obiect de analiză, nici nu se supune evaluării după standarde ce nu-i sînt proprii. Dacă se profită de şansă, moralitatea va fi liberă să-şi accepte (sau, mai degrabă, să-şi recunoască, cu jenă) *neraţionalitatea*, calitatea de a fi propria cauză necesară şi suficientă. Şi va fi bine, deoarece nici un impuls moral nu poate supravieţui testului sever de utilitate sau profit, ca să nu mai amintim că nu poate scăpa nevătămat din acest test, şi deoarece moralitatea începe prin a cere un asemenea test de la subiectul moral sau de la obiectul impulsului moral sau de la amîndouă.

---

[17] Michael S. Pritchard, *On Becoming Responsible*, University Press of Kansas, 1991, p. 10.

2

UNIVERSALITATEA ECHIVOCĂ

În urmă cu o jumătate de veac, Robert Musil medita în *Der Mann ohne Eigenschaften*, cel mai minuțios și deosebit de nestilizat rămas bun spus secolului al XIX-lea :

> Cine mai poate fi interesat de acea discuție străveche și inutilă despre bine și rău, cînd s-a stabilit că binele și răul nu sînt deloc „constante", ci „valori funcționale", astfel încît bunătatea acțiunilor depinde de împrejurările istorice, iar bunătatea ființelor omenești de abilitatea psiho-tehnică de a le exploata calitățile?

Este o întrebare deschisă aceea referitoare la măsura în care și dacă „istoricitatea" binelui și a răului, care i-a răscolit pe predicatorii morali pînă în străfundurile ființei lor, i-a tulburat și pe oamenii obișnuiți, ocupați cu treburile de zi cu zi ; și dacă în perioadele de indecizie sau chiar în momentele traumatice, cînd s-au simțit pierduți, ar urma sfatul filosofilor de a-și lega incapacitatea de a acționa de faptul că alți oameni, în alte vremuri și în alte locuri, au separat binele și răul altfel decît ei, sau dacă conștientizarea acestui lucru, în cazul în care l-au conștientizat, i-ar tulbura foarte mult ; dacă ar amplifica neliniștea incertitudinii și a indeciziei care i-a chinuit deja pe cînd încercau să-și controleze propriul viitor ce se încăpățîna să rămînă necunoscut ; și dacă lucrul acesta le-ar schimba drumul în mare măsură. Nu mulți dintre noi par să se preocupe să afle cît de împărtășite sînt de alții imaginile noastre despre bine și despre rău și cît timp a durat sau ar dura unitatea de opinii ; pentru majoritatea dintre noi, ideea că tot ce facem e aprobat de „oameni ca noi" – „oameni care contează" – este ceea ce ne trebuie pentru a dormi liniștiți și pentru a avea conștiința împăcată atunci cînd „ei" – cei *„diferiți* de noi" – dezaprobă.

Legătura strînsă între respectarea regulilor morale și credința în universalitatea lor a fost, după toate probabilitățile, mai ales ideea filosofilor și îngrijorarea acestora. O asemenea legătură nu ar putea fi și

nu ar fi postulată dacă nu s-ar fi imputat deja oamenilor obişnuiţi că urmăresc coerenţa şi congruenţa ce erau însemnul profesional al filosofilor, sau dacă nu s-ar fi proiectat asupra lor preocupările caracteristice puternicilor zilei, care îşi promovează ambiţiile locale sub stindarde universaliste. Dar a fost într-adevăr îngrijorarea filosofilor şi încă foarte serioasă.

Faptul că imaginea binelui şi cea a răului diferă de la un loc la altul şi de la o epocă la alta şi că nu se poate face nimic în acest sens, nu mai este un secret, cel puţin de la Montaigne încoace. Totuşi, puţini dintre autorii care au scris despre acest lucru l-au văzut cu calmul resemnat al lui Montaigne, un calm senin şi limpede. Cei mai mulţi l-au văzut cu oroare, ca pe o ameninţare şi ca pe o absurditate crasă, o provocare atît pentru cel ce gîndeşte, cît şi pentru cel ce acţionează. Adevărul este, prin definiţie, unul singur, doar erorile sînt nenumărate ; acelaşi lucru trebuie să se aplice sigur şi corectitudinii morale, dacă preceptele morale au o autoritate mai respectabilă decît a celui care bate din picior şi loveşte cu pumnul în masă, în sensul că „asta vreau şi vreau *acum*“. Dacă regulile morale propovăduite şi/sau practicate aici şi acum au o asemenea autoritate, trebuie arătat că alte reguli nu sînt doar diferite, ci greşite sau proaste, că acceptarea lor constituie un rezultat al ignoranţei şi al imaturităţii, dacă nu al relei- voinţe.

Impulsul de a salva integritatea propriei viziuni morale de dezastrul care vine sigur o dată ce s-a descoperit că viziunea nu este decît una între mai multe, s-a legat cel mai bine de ideea de progres ce a dominat gîndirea modernă o bună parte din istoria ei. Alteritatea (toate tipurile artificiale de alteritate, inclusiv cea etică) a fost *temporalizată* într-un mod caracteristic ideii de progres : timpul semnifica ierarhie – „mai tîrziu“ fiind identic cu „mai bine“, iar „rău“ cu „depăşit“ sau „încă nedezvoltat ca lumea“. (Lucrul neînsemnat care rămînea atunci era ca fenomenele dezaprobate să fie legate de trecut în mod natural, să fie interpretate ca relicve ce au supravieţuit propriei epoci şi trăiesc în prezent într-o epocă de împrumut, iar susţinătorii lor ca strigoi ce ar trebui îngropaţi cît mai curînd pentru binele lor şi al tuturor celorlalţi.) O asemenea viziune s-a potrivit perfect atît cu nevoia de a legitima cucerirea şi supunerea diferitelor regiuni şi culturi, cît şi cu aceea de a prezenta dezvoltarea şi răspîndirea cunoaşterii ca principalul mecanism nu doar al schimbării, ci al unei schimbări în bine, al *progresului*. După cum spunea V. G. Kiernan, „ţările colonizatoare s-au străduit să-şi păstreze convingerea că răspîndesc în lume nu doar ordine, ci şi

civilizație"[1]. Johannes Fabian a numit acest obicei larg răspîndit „cronopolitică" : proiectarea diferențierii contemporane pe axa timpului, astfel încît alternativele culturale să poată fi descrise ca „alocronice", aparținînd unei epoci diferite și supraviețuind în prezent pe baza unor premise false, nefiind decît relicve destinate pieirii[2].

Universalismul și problemele sale

Postulatul universalității a fost întotdeauna o cerere cu adresă sau, mai concret, o sabie cu tăișul îndreptat către o țintă propusă. *Postulatul* a constituit o reflecție asupra *practicii* moderne de *universalizare*, într-un mod similar conceptelor înrudite de „natură umană" sau „esență umană", care au reflectat *intenția* de a înlocui colecția pestriță de enoriași, neamuri și alți localnici cu *cetățeanul* (persoana cu atribute conferite doar de legile singurei și necontestatei autorități ce acționează în numele statului unitar și suveran). Postulatul teoretic s-a potrivit perfect cu ambițiile și practicile de uniformizare ale statului modern, cu războiul declarat acelor *pouvoirs intermédiaires*, cu cruciadele sale culturale împotriva obiceiurilor locale redefinite ca superstiții și condamnate la moarte pentru crima de a rezista conducerii centralizate. „Omul universal", redus la esența „naturii umane", avea să fie – după cum spunea Alasdair MacIntyre[3] – un „eu liber", nu obligatoriu neafectat de particularismele de inspirație colectivă, totuși capabil să se elibereze de rădăcinile și fidelitățile colective, să se ridice, cum s-ar spune, pe un plan superior și să privească de acolo, lung, detașat și critic, pretențiile și presiunile colective.

Necesitatea de a recunoaște ca morale doar acele reguli care trec testul unor principii universale, extratemporale și extrateritoriale, a însemnat, în primul rînd și în cea mai mare măsură, negarea pretențiilor colective, temporale și locale, de a emite judecăți morale cu autoritate[4].

---

[1] V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind*, Cresset Library, London, 1988, p. 311.

[2] Cf. Johannes Fabian, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

[3] Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1981.

[4] „O afirmație ce are forma verbală a unei judecăți morale pentru care nu se pot da motive nu exprimă deloc o adevărată judecată morală" – se poate considera o expresie prototipică a unei asemenea concepții (din Marcus Singer, *Generalization in Ethics*, citat după Neil Cooper, *Two concepts of morality*, în „Philosophy", 1966, pp. 19–33). Cooper numește un asemenea

Sabia folosită în acest scop s-a dovedit totuşi curînd a fi aşa cum a fost de la bun început, cu tăiş dublu. E adevărat că i-a rănit adînc pe adversarii menţionaţi ai spiritului limitat dezaprobat de stat, dar a lovit şi acolo unde nu trebuia, afectînd grav suveranitatea statului pe care se spera să o apere. Într-adevăr, de ce ar trebui ca „eul liber“ să accepte dreptul Legii Statului, a acestui stat de acum şi de aici, de a-i exprima esenţa? De ce ar trebui să răspundă chemării de a intra în şablonul cetăţeniei, creat de stat?

Atunci cînd e luat în serios (adică aşa cum e luat de filosofi şi nu de practicienii puterilor legislative), postulatul universalităţii nu doar subminează prerogativele morale ale comunităţilor transformate acum în unităţi administrative ale statului-naţiune omogen, ci şi face aproape imposibil de susţinut efortul statului de a obţine autoritatea morală supremă. Logica postulatului este în discordanţă cu practica *oricărei* comunităţi politice izolate ; ea se opune nu numai contracurentului specific, acuzat frecvent de obstrucţionarea mişcării către universalitate, ci şi principiului aristotelic al statului ca sursă ultimă şi apărător al umanităţii. Ea militează împotriva oricărei teorii, cum ar fi cea a lui Michael Walzer sau cea a lui Michael Oakeshott, aristotelici contemporani, care concep „raţionamentul moral ca pe un apel la înţelesuri intrinseci unei comunităţi politice şi nu ca pe un apel la principii abstracte“[5], indiferent de nivelul la care a fost localizată comunitatea politică respectivă.

Orice *polis* îşi separă, îşi distinge, îşi „individualizează“ membrii faţă de membrii altor comunităţi, în aceeaşi măsură în care îi uneşte şi îi uniformizează între propriile graniţe. Eul „localizat“ (conform expresiei lui MacIntyre, contrariul „eului liber“) e întotdeauna opus unui eu *diferit* localizat, înrădăcinat în alt *polis*. Din acest motiv, pretenţia de universalitate tinde să se întoarcă împotriva *polis*-ului, care a dorit să o împămîntenească şi să o utilizeze în războiul împotriva propriilor rebeli ; la limitele sale logice, această pretenţie nu poate decît să dezvolte fără încetare opoziţia faţă de *toate* dictatele morale şi astfel să provoace o

---

concept de moralitate „autonom“ sau „independent“, diferit de „pozitiv“ sau „social“ ; această variantă de moralitate e prezentată, de exemplu, în afirmaţia lui H. L. A. Hart (în *Legal and Moral Obligations : Essays in Moral Philosophy*) că „putem înţelege moralitatea individului doar ca pe o dezvoltare din fenomenul primar al moralităţii unui grup social“.

[5] Michael J. Sandel, *Introduction*, la *Liberalism and its Critics*, ed. Michael J. Sandel, Blackwell, Oxford, 1984, p. 10.

atitudine radical *individualistă*. În timp ce promovează standarde aparent universale, dar totuşi, prin forţa lucrurilor, legate de condiţiile interne, statul se găseşte înfruntat şi respins în numele aceluiaşi principiu al universalismului care îi luminează şi/sau îi înnobilează ţelul. Promovarea standardelor universale seamănă atunci suspect de mult cu suprimarea naturii umane şi tinde a fi acuzată de *intoleranţă*.

Pentru apărătorii eului „localizat" („comunitarii", cum au ajuns să fie cunoscuţi), ambiţiile universaliste şi practicile de universalizare sînt desigur o nelegiuire, mijloace de oprimare, un act de violenţă comis asupra libertăţii umane. Ele sînt totuşi inacceptabile şi pentru *bona fide*, universaliştii liberali, consecvenţi şi serioşi, care sînt prudenţi în ceea ce priveşte orice putere mai limitată decît cea universală, cu pretenţia de a promova standarde aşa-zis universale. După cum o consideră liberalii consecvenţi, moralitatea poate fi înrădăcinată doar în calităţi şi capacităţi ale indivizilor *qua* fiinţe umane. Codurile etice promovate în numele grupurilor – al „intereselor de grup superioare" sau al „înţelepciunii de grup supreme" – le vor privi, aşa cum le-a privit Søren Kierkegaard, ca pe un caz de conspiraţie între liderii avizi de putere, pe de o parte, şi aversiunea faţă de povara responsabilităţii morale a pretinselor lor sarcini, pe de alta :

> Omul este în mod natural una dintre creaturi. De aceea, toate eforturile umane tind către viaţa în turmă ; „să ne unim" etc. Evident, aceasta se întîmplă sub tot felul de nume sonore, dragoste, simpatie, entuziasm, realizarea vreunui plan măreţ ; este ipocrizia obişnuită a ticăloşilor care sîntem. Adevărul e că într-o turmă sîntem liberi de standardul individualului şi al idealului[6].

Totuşi, acesta nu este singurul motiv pentru care arma universalismului se poate întoarce împotriva celor ce o deţin. Cu factorii promotori ai universalismului lipsiţi de suveranitate cu adevărat universală, orizontul universalităţii „ce există efectiv" (sau mai degrabă ce a fost proiectată în mod realist) tinde să se oprească la graniţele statului. Ambiţiile universaliste ale fiecărei autorităţi suverane au existenţe precare printre multitudinea de autorităţi suverane. Consecvent universalistă poate fi doar o putere înclinată spre identificarea omenirii

---

[6] Søren Kierkegaard, *The last Years : Journals, 1853–1855*, trans. Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1968, p. 31. „Nimeni nu vrea să fie o persoană singură, toată lumea ocoleşte tensiunea" (p. 51) ; dar „de îndată ce apare masa, Dumnezeu e invizibil... Dumnezeu există doar pentru persoana singură" (p. 95).

în general cu populația supusă guvernării sale prezente sau viitoare. Este improbabil ca o asemenea putere să apară într-o lume organizată pe baza principiului statelor-națiuni și într-o lume în care nici unul dintre statele-națiuni nu poate întreține în mod serios și pentru mult timp visul suveranității ecumenice. Astfel, coabitarea autorităților suverane, fiecare cu un domeniu limitat de vecini, are nevoie de și duce la solidaritatea suveranilor : o recunoaștere deschisă sau tacită a dominației unice a fiecărui suveran între anumite granițe în stilul „cuius regio, eius religio". Le spui supușilor tăi ce să facă, iar eu le spun supușilor mei. În același fel în care imaginea regulilor morale universale este creată pentru uz intern pe modelul legii universale promulgate de autoritățile statului, universalitatea morală suprastatală e privită, în asemănarea sa cu „relațiile internaționale", ca un catalizator al diplomației, al negocierilor, al căutării de „puncte de înțelegere" reale sau imaginare. Orice este acceptat în final ca fiind „cu adevărat universal" ține mai mult de natura „numitorului comun" decît de cea a „rădăcinilor comune". În spatele procedeului se află presupunerea care îl face să funcționeze : că există mai multe concepții de moralitate universală și că aceea care predomină e legată de autoritatea puterilor ce revendică și dețin dreptul de a o exprima.

Oricît de puternice ar fi aceste constrîngeri și oricît de profunde ar fi contradicțiile intrinseci ale proiectului universalist, modernismul a tratat întreaga relativitate ca pe o neplăcere și o provocare, mai ales ca pe un element iritant temporar, ce urma a fi vindecat rapid. Oricît de dificilă s-a dovedit utilizarea universalității morale, nu s-a îngăduit ca vreo dificultate practică să arunce îndoiala asupra universalității ca ideal și ca orizont al istoriei. Relativismul a fost întotdeauna „actual" ; persistența sa în ciuda eforturilor din prezent a avut tendința de a fi minimalizată ca un simplu obstacol temporar în calea unei evoluții, altfel de neoprit, către ideal. Visul universalității ca *destinație finală a omenirii* și hotărîrea de a-l realiza s-au refugiat în conceptul *procesual* de *universalizare*. Acolo erau în siguranță atîta vreme cît se putea crede în mod rezonabil că procesul de universalizare are într-adevăr loc, că „scurgerea timpului" poate fi privită în mod credibil ca imposibil de oprit și că va duce la scăderea și eventual la eliminarea diferențelor actuale. Încrederea în puterea miraculoasă de vindecare a timpului – și mai ales în partea sa de „nu încă" pe tema căreia se poate fabula liber și căreia i se pot atribui puteri magice fără teama unor verificări empirice – a fost la urma urmei o trăsătură foarte evidentă a spiritului modern.

Diderot l-a numit pe omul modern „postéromane“, îndrăgostit de posteritate şi, aşa cum a spus Alain Finkielkraut recent,

> Omul modern a contat pe capacitatea viitorului de a repara nedreptăţile prezentului. El a privit omenirea în general ca pe o mişcare de calităţi ce ar sfida oamenii luaţi separat. A acordat timpului care va veni încrederea ce o avea în Eternitate... Omul modern se îndreaptă către posteritate[7].

Tocmai această credinţă, caracteristică mentalităţii moderne, a fost subminată şi scoasă din uz în epoca postmodernă (împreună cu puterile ale căror ambiţii o susţineau). Varianta postmodernă a istoriosofiei universalizării este perspectiva „globalizării“ – viziunea unei răspîndiri globale a informaţiei, a tehnologiei şi a interdependenţei economice, care în mod evident nu include ecumenizarea autorităţilor politice, culturale şi morale (factorii presupuşi „a globaliza“ sînt consideraţi ca *ne*naţionali, mai degrabă decît *inter* sau *supra*naţionali). Noua istoriosofie face ca perspectivele universalităţii morale realizate prin răspîndirea „procesului de civilizare“ să devină îndepărtate şi tulburi.

Uitîndu-se acum că i s-au pus bazele prin „misiunea de civilizare“ a statelor-naţiuni „avansate din punct de vedere cultural“ sau „foarte dezvoltate“, ideea de moralitate universală, dacă va supravieţui, poate să se bazeze doar pe impulsurile morale înnăscute, presociale, comune tuturor oamenilor (opuse celor ce rezultă în urma prelucrării sociale, produsele finale şi reziduurile acţiunii legislative/de comandă/de educare) sau pe structurile elementare, tot comune tuturor oamenilor din lume, în mod similar anterioare oricărei intervenţii a societăţii (vezi capitolul următor). Alternativa ar fi cedarea cîmpului de luptă adversarilor eterni ai susţinătorilor universalismului, *comunitarii*. În clipa cînd se acceptă probabilitatea ca pluralitatea de puteri supreme culturale/morale (diferite de cele politice/economice) să persiste pe o perioadă nedefinită, poate pentru totdeauna, retragerea din teritoriul rece şi abstract al valorilor morale universale la adăpostul cald şi primitor al „comunităţii natale“ e considerată extrem de tentantă ; mulţi ar găsi

[7] Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain : Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1991, p. 13. Finkielkraut citează cuvintele lui Claude Simon : „În ultimă instanţă, în acelaşi fel în care se spunea odată «Dumnezeu le va şti pe ale Lui», cred că putem sugera fără a greşi prea mult că, mai devreme sau mai tîrziu, într-un mod sau altul, istoria (sau specia umană) le va şti pe ale ei“.

atracția irezistibilă. De aceea, prima imagine a omenirii asupra comunității, care pentru o bună parte din vremurile moderne a fost exilată la periferia rar vizitată a reflecției filosofice și politice, respinsă cu dispreț ca fiind „conservatoare", „nostalgică" sau „romantică" și dată uitării de gîndirea dominantă care considera cu mîndrie despre sine că „e în pas cu timpul", că e științifică și „progresistă", revine acum cu hotărîre ; într-adevăr, ajunge aproape să fie ridicată la rangul și la „bunul-simț" necontestat al științelor umaniste.

Restatornicirea eului dezrădăcinat

Problema cu imaginile comunitarilor devotați este că, asemenea apărătorilor universalismului care au refuzat să-și limiteze vigilența la punctele de control ridicate de-a lungul frontierelor statului-națiune, eurile „localizate" refuză să se limiteze la rolul de apărători ai granițelor „comunităților reale" (adică ale comunităților așa cum au fost ele imaginate de teoreticieni). Frontierele comunităților se știe că sînt mai greu de trasat fără echivoc decît granițele statelor ; totuși, nu aceasta constituie principala problemă. Dacă identitatea unei comunități e definită prin puterea asupra eurilor pe care le „localizează" și deci prin gradul consensului moral ce este capabilă să îl genereze în acestea, atunci însăși ideea de granițe ale comunității (mai ales granițele etanșe, controlate și impenetrabile, experimentate în cazul statelor-națiuni, dar și granițe în sensul ceva mai moderat al unei linii sinuoase ce delimitează o populație comparativ uniformă, omogenă din punct de vedere cultural/moral) devine foarte greu, chiar imposibil de susținut.

Nu există nici o autoritate *comunală* cu putere de judecată legală comparabilă cu aceea a organismelor legate de *stat* sau susținute de *stat*. În absența unei asemenea autorități, o comunitate cu adevărat capabilă să-și „localizeze" membrii, indiferent cu ce consecințe de durată, pare a fi mai mult un postulat metodologic decît o realitate. Ori de cîte ori cineva coboară din lumea relativ sigură a conceptelor la descrierea oricărui obiect concret pe care conceptele se presupune a-l ilustra, va găsi doar un grup fluctuant de oameni ce acționează în contradictoriu, marcat de dispute interne și în mod evident lipsit de mijloace de arbitrare a propunerilor etice divergente. Comunitatea morală se dovedește a fi nu atît *imaginată* cît *postulată*, și postulată *în mod discutabil*. Este întotdeauna problema unui postulat opus altor pos-

tulate, un *program*, o încercare de a angaja viitorul, mai degrabă decît de a apăra sau a reabilita trecutul, mai ales o încercare de a angaja un anumit număr de oameni şi de a le subordona acţiunile anumitor opţiuni, preferabile datorită efortului de a face reală existenţa postulată a comunităţii. Ceea ce se descrie ca „moral" în comunitatea morală sînt efectele dorite ale acestei subordonări, limitarea şi eficientizarea opţiunilor individuale obţinute prin solicitarea de a coopera la a face grupul real, mascată ca solicitare de a păstra grupul în viaţă (solicitare adesea exprimată direct şi duplicitar ca nevoie de sacrificare a intereselor individuale, egoiste, în favoarea interesului – întotdeauna prezumtiv – al tuturor).

Retragerea actuală a statului din legislaţia *morală* (sau, mai degrabă, abandonarea ambiţiilor moderne de la început de a face legislaţia aceasta omniprezentă şi atotcuprinzătoare) lasă locul liber pentru administraţia comunală. Tot mai mult, statele recunosc drepturile categoriilor mai mici decît naţiunea (create pe baze etnice, teritoriale, religioase, de sex, de politică sexuală) la specificitate morală şi la autodeterminare, sau mai degrabă permit autodeterminării să apară în lipsă de altceva şi nu intenţionat. Golul este umplut acum de presiuni contradictorii, fiecare pretinzînd dreptul de a interpreta regulile ce rezultă din „localizarea" eurilor care sînt – după cum pretind – domeniul „firesc" al supravegherii lor etice. „Drepturile omului" fiind, pe de o parte, efectul renunţării statului la anumite prerogative ale puterilor sale legislative şi la ambiţia din trecut de a controla iscoditor, indiscret viaţa individuală – a statului ce se resemnează cu permanenţa diversităţii din domeniul său – devin, pe de altă parte, un slogan şi o armă de şantaj în mîinile „liderilor" aspiranţi „ai comunităţii", doritori să obţină puterile la care a renunţat statul. Pe de o parte, este expresia individualizării diferenţei, a noii autonomii morale, pe de altă parte, sînt încercările mascate, dar hotărîte, de a colectiviza din nou diferenţa şi de a crea o nouă heteronomie, deşi ambele la un nivel diferit de cel dinainte.

Confruntaţi în trecut cu puterea condensată a „universalităţii" legale/morale, definită şi aplicată de statul-naţiune, indivizii sînt expuşi acum unui amestec de presiuni sociale şi/sau situaţii de şantaj cvasietic, fiecare avînd ca scop privarea individului de dreptul la opţiune morală. Totuşi, nici una dintre presiunile contradictorii nu se aplică la o condiţie aşa de polivalentă cum a fost cea a cetăţeanului, a supusului statului. În mod normal, „ţintele umane" complexe se reduc la o singură faţetă aleasă drept piatra pe care comunitatea postulată urmează a fi clădită ; este

luat în considerare un singur aspect al identității multilaterale a individului. Acest unic aspect e proclamat totuşi a fi esențial, a determina situația individului în general, a fi destinat să minimalizeze şi să depăşească toate celelalte aspecte, eliberînd individul, anticipat, de orice nesupunere viitoare față de presiunile ce pot să le susțină. Ce se pretinde e un fel de loialitate care ar trebui să marginalizeze sau să anuleze exigențele contradictorii de supunere, ancorate în alte aspecte ale identității multilaterale. Eul trebuie să fie prima dată ajustat, îndreptat, disecat şi apoi reasamblat, pentru a deveni cu adevărat „localizat". Teoria eului localizat şi o ideologie ce serveşte la construirea comunității pe care acea teorie o reflectă şi o susține, răstoarnă logica reală a procesului. Departe de a fi un „dat natural", „localizarea" se produce pe cale socială şi *în mod controversat*, reprezintă întotdeauna un rezultat al unei competiții şi – foarte frecvent – al opțiunii individuale.

Moralitatea legiferată de stat şi presiunile morale difuze exercitate de reprezentanții autoproclamați ai comunităților postulate sînt de acord asupra unui punct : neagă sau cel puțin reduc libertatea morală a individului.

Ambele încearcă să înlocuiască responsabilitatea morală autonomă cu îndatorirea etică heteronomă. Ambele intenționează să priveze individul de opțiunea morală sau cel puțin de exercitarea alegerii libere în situații din viață considerate ca relevante pentru „binele public" : în caz de conflict, vor ca indivizii să opteze în favoarea acțiunii care promovează cauza comună, mai presus de toate celelalte considerații („Interesul tuturor trebuie să prevaleze asupra intereselor fiecăruia."). Ambele au suspiciuni în privința inițiativei individuale. Ambele resping ataşamentul şi loialitatea pe care indivizii le dezvoltă pe cont propriu în relațiile spontane, fireşti şi necontrolate. Ambele privesc cu neîncredere, ca pe un teren fertil pentru împotrivire şi revoltă, păienjenişul legăturilor interpersonale şi aşteaptă ocazia de a-l destrăma.

Din motive amintite anterior, ostilitatea față de moralitatea „spontană" şi autonomă, născută individual, este, în cazul comunităților postulate, mult mai vigilentă, mai intensă şi mai agresivă decît în cazul unui stat bine apărat, sigur şi încrezător în sine. Intoleranța militantă se naşte din insecuritate, care în cazul comunităților postulate e endemică şi incurabilă. Comunitățile postulate sînt nesigure *deoarece* nu sînt decît postulate ; totuşi le lipseşte încrederea şi mai mult din cauza faptului că rămîn postulate *pentru totdeauna*, indiferent ce fac spre a-şi consolida prezentul şi a-şi asigura viitorul ; după cum spunea Cornelius Castoriadis,

„în cele mai ascunse cotloane ale fortăreței noastre egocentrice, o voce repetă blînd, dar neobosit, «pereții ne sînt din plastic, acropola din papier-maché»“[8]. Neavînd altă bază decît supunerea celor convertiți, prezența comunităților trebuie reînnoită zilnic. Nu este timp de odihnă, chiar şi o scădere trecătoare a vigilenței poate duce la o disipare ireversibilă. Şi astfel, previzibil, nu există nici o limită a cruzimii şi a oprimării ce pot fi comise pe calea de la postularea hotărîtă la existența precară. Suprimarea cea mai crudă şi cea mai criminală a autonomiei individuale se întîmplă să aibă loc astăzi în numele „drepturilor omului“, confiscate şi colectivizate ca „drepturi ale unei minorități“ (dar întotdeauna o minoritate ce doreşte să fie majoritate sau măcar ce doreşte să se comporte ca atare). Refuzul de a accepta interpretarea impusă a „localizării“ este condamnat ca un act de subversiune şi trădare, iar trădătorii să nu aştepte milă.

În acelaşi fel în care chemarea de goarnă a eului „liber“ a servit foarte des la înăbuşirea protestului împotriva suprimării autonomiei morale de către statul-națiune unitar, imaginea eului „localizat“ tinde să acopere practicile „comunitare“ de suprimare similară. Nici unul nu e imun la utilizare defectuoasă, nici unul nu e protejat corect împotriva angajării în promovarea heteronomiei morale şi privarea individului de dreptul la judecată morală.

Limitele morale ale universalității etice

Ceea ce face ambele concepte deosebit de potrivite pentru promovarea heteronomiei etice este faptul că tot ce presupune tacit orice imagine a moralității universale de grup (indiferent dacă respectivul grup e similar speciei umane în general sau unui stat-națiune sau unei comunități postulate) e posibilitatea comportamentului moral de a fi exprimat prin reguli cărora li se poate da formă universală. Adică eurile morale se pot pierde în atotcuprinzătorul „noi“, „eu“ cel moral fiind doar o formă de singular a eticului „noi“. În cadrul acestui etic„noi“, „eu“ este interschimbabil cu „el/ea“ ; orice e moral cînd se afirmă la persoana întîi rămîne moral cînd se afirmă la persoana a doua sau a treia. De fapt, doar regulile care rezistă unei asemenea „depersonalizări“ se consideră a îndeplini condițiile stabilite pentru normele *etice*. Că

[8] Cornelius Castoriadis, *Reflections on Racism*, trans. David Ames Curtius, în „Thesis Eleven“, vol. 32, 1992, p. 9.

moralitatea poate fi doar *colectivă* într-un fel sau într-altul – ca un rezultat fie al legislației oficiale, fie al „localizării" colective *a priori*, aşa-zis nedeliberate, totuşi la fel de hotărîte – este astfel în mod tautologic „evident". Adevărul său a fost garantat anticipat de felul în care fenomenele morale au fost definite şi scoase în evidență.

Şi totuşi premisele pot supraviețui doar atîta timp cît rămîn implicite şi deci necontrolate. La o privire mai atentă, ele nu apar nici ca imediat evidente, nici măcar ca sigur de acceptat.

Să luăm prima premisă – că atunci cînd analizăm fenomenele morale, sîntem liberi să urmăm regula gramaticală de a-l trata pe „noi" ca forma de plural a lui „eu". Aceasta constituie totuşi o parodie de moralitate, obiectează Emmanuel Lévinas. El explică :

> A arăta respect nu poate însemna a te supune ; totuşi celălalt mă comandă. Sînt comandat, adică recunoscut drept cineva capabil să realizeze ceva. A arăta respect înseamnă a te înclina nu în fața legii, ci în fața unei ființe care îmi comandă o lucrare. Dar pentru ca lucrarea aceasta să nu implice umilință – care mi-ar lua însăşi posibilitatea de a arăta respect – comanda pe care o primesc trebuie să fie şi o comandă de a-l comanda pe cel care mă comandă pe mine. Constă în a comanda o ființă să mă comande pe mine. Această trimitere de la o comandă la comandă înseamnă a spune „noi", a forma un grup. Din cauza acestei trimiteri de la o comandă la alta, „noi" nu reprezintă pluralul lui „eu"[9].

Ar fi o cale simplă de la multe „eu" la colectivul „noi" doar dacă toate „eu" ar putea fi considerate în general identice, cel puțin în privința unui atribut care stabileşte unitățile ca elemente ale unui set (cum ar fi „noi, cei blonzi" sau „noi, absolvenții Universității X" sau „noi, suporterii lui Leeds United") şi de aceea, în aceeaşi privință, interschimbabile ; „noi" devine pluralul lui „eu" doar cu prețul neglijării pluridimensionalității lui „eu". „Noi" este atunci o sumă, un rezultat al unui calcul, un ansamblu de cifre, nu un tot organic. Totuşi, nu e cazul „grupului moral". Dacă ideea de totalitate supraindividuală se poate aplica lumii moralității, ea se poate referi doar la un întreg sudat şi sudat continuu, pe baza comenzilor date şi primite şi urmate de eurile care sînt subiecți morali tocmai *pentru că fiecare dintre ele e de neînlocuit* şi pentru că relațiile lor sînt *asimetrice*.

---

[9] *The Ego and the Totality (Le Moi et la Totalité)*, în Emmanuel Lévinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1987, p. 43. (*Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p. 49).

Atitudine *înainte* de relații, unilateralitate *nu* reciprocitate, o relație ce nu poate fi inversată : acestea sînt trăsăturile indispensabile, definitorii ale unei poziții morale. „În relația cu Fața, ceea ce se afirmă este asimetria ; la început nu contează cine e Celălalt în relația cu mine, în asta constă problema“[10]. Fraza lui Lévinas poate fi considerată o definiție a Feței : Fața e întîlnită dacă și numai dacă relația mea cu Celălalt e *programatic* nesimetrică, adică independentă de *reciprocitatea* trecută, prezentă, anticipată sau sperată a Celuilalt. Iar moralitatea reprezintă întîlnirea cu Celălalt ca Față. Atitudinea morală produce o relație esențial *inegală* ; această inegalitate, inechitate, această lipsă de reciprocitate, acest dezinteres față de mutualitate, această indiferență legată de „echilibrarea“ cîștigurilor sau a recompenselor, pe scurt acest caracter organic „neechilibrat“ și de aceea nereversibil al relației „eu/Celălalt“ e ceea ce face ca întîlnirea să fie un eveniment moral.

Lévinas trage o concluzie radicală din soluția oferită de Kant pentru misterele „legii morale din mine“, dar numai un asemenea radicalism poate da dreptate concepției lui Kant despre moralitate ca poziție ghidată doar de preocuparea pentru Celălalt *în interesul Celuilalt* și de respectul față de Celălalt ca subiect liber și „scop în sine“. Alte variante, mai puțin radicale, ale teoriei etice postkantiene nu prea pot face față dimensiunilor solicitării morale pe care concepția lui Kant o are ca rezultat. Pentru Martin Buber, de exemplu, ceea ce diferențiază relația eu-tu de eu-el (în care Celălalt nu apare ca un subiect moral) este, de la bun început, caracterul *de dialog* al întîlnirii sau anticiparea unui dialog ; eu-tu are o structură de „adresare și răspuns“[11], o structură de conversație continuă, în decursul căreia partenerii își schimbă neîncetat rolurile între ei, se adresează unul altuia și își răspund unul altuia cu aceeași monedă. Simetria atitudinilor și a responsabilităților e cea care conferă relației caracterul eu-tu, prezent încă de la început, ca un postulat sau o speranță clară ; dacă te tratez ca Tu mai degrabă decît ca El, este tocmai pentru că stipulez (sper, mă străduiesc) să fiu tratat de către tine ca un Tu al tău[12]. *Mitsein* al lui Heidegger presupune în mod similar simetria de la bun început. Eu sînt cu Celălalt în măsura în care „noi“ – eu și Celălalt –

[10] Emmanuel Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour*, în *Entre nous*, pp. 122–123.

[11] Cf. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work : The Early Years, 1878–1923*, Search Press, London, 1982, pp. 314–315.

[12] Comp. Emmanuel Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour*, p. 122.

„sîntem împreună". Deoarece ne „uneşte" doar larga răspîndire a situației ontologice, nu e de mirare că Heidegger a fost acuzat de critici de lipsa de trăinicie a oricărei etici ce poate deriva dintr-o asemenea unitate sărăcită, fără conținut, o unitate *înainte de* moralitate, o unitate ce nu implică deja angajarea morală şi dăruirea ; Heidegger a fost acuzat şi de o neutralitate etică ireparabilă (şi neutralitatea, din punct de vedere moral, nu poate fi deosebită de indiferență) ce urmează inevitabil întemeierii unității pe *Mitsein*. *„Miteinandersein"*, comentează Lévinas caustic,

> a fi cu altul, este doar un moment al prezenței noastre în lume. Nu ocupă un loc central. *Mit* înseamnă a fi alături de... nu a se confrunta cu Fața, este *zusammensein*, poate *zusammenmarschieren*[13].

„A fi cu" este simetric. Ce e flagrant nesimetric, ce îi face pe parteneri neegali, ce îmi *privilegiază* poziția eliberînd-o de dependența față de orice atitudine pe care o poate lua Celălalt, este *a fi pentru* – „être-pour-l'autre", modul de a fi ce previne nu doar singurătatea (exclusă şi de *Mitsein*), ci şi indiferența. (Singurătatea şi indiferența, observă Lévinas, sînt forme deficitare ale lui a fi pentru altul şi astfel îl confirmă indirect, tot la fel cum indolența şi şomajul, fiind forme deficitare ale unei existențe bazate pe muncă, confirmă semnificația muncii[14].) Eu sînt pentru Celălalt indiferent dacă Celălalt este pentru mine sau nu ; faptul că el este pentru mine e problema lui şi dacă sau cum „se ocupă" el de problema asta nu afectează deloc faptul că eu sînt pentru el (atîta vreme cît a fi pentru Celălalt include respectarea autonomiei Celuilalt, care la rîndul său include acceptul meu de a nu-l şantaja pe Celălalt să fie pentru mine şi de a nu interveni prin nimic altceva în libertatea Celuilalt). Indiferent ce mai conține „eu pentru tine",

---

[13] Emmanuel Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour*, p. 135. De remarcat asemănarea izbitoare dintre imaginea lui Heidegger despre *Miteinandersein* şi tema frecventă la Kafka a perechilor miraculos şi totuşi misterios coordonate, evidente şi totuşi de neînțeles – o temă la care el revine obsesiv, sub nenumărate forme : cei doi asistenți ai lui K., cele două ajutoare ale lui Blumfeld, cele două fete zglobii şi totuşi paralizate, şi în sfîrşit – ca *summa* seriei – cele două mingi de celuloid cu mişcări strict sincronizate... Ce au în comun toate aceste perechi e faptul că sînt văzute *din afară* ca mişcîndu-se aparent la unison, dar nu sînt lămurit răspunzătoare de mişcările lor ; corelația dintre mişcări reprezintă tot ce un observator *detaşat*, un observator *neimplicat* şi *neangajat*, poate afla despre ele. Ajutoarele lui Blumfeld îşi vorbesc doar atunci cînd acesta le priveşte din partea cealaltă a geamului care înăbuşă orice sunet...

[14] Emmanuel Lévinas, *Mourir pour...*, în *Entre nous*, p. 225.

nu conține sigur pretenția de răsplată, reflectare sau „echilibare" prin „tu pentru mine". Relația mea cu Celălalt nu e reversibilă ; dacă se întîmplă să devină reciprocă, acest lucru nu constituie decît un accident din punctul de vedere al faptului că eu sînt pentru Celălalt.

„Noi" care înseamnă un „grup moral" nu reprezintă, de aceea, pluralul lui „eu", ci un termen ce conotează o structură complexă care leagă între ele unități cu standarde clar inegale. Într-o relație morală, eu și Celălalt nu sîntem interschimbabili și astfel nu putem fi „adunați" pentru a forma pluralul „noi". Într-o relație morală, toate „îndatoririle" și „regulile" ce se pot imagina se referă doar la mine, mă obligă doar pe mine, mă constituie doar pe mine ca un „eu". Cînd se referă la mine, răspunderea e morală. Își poate pierde foarte bine conținutul moral în totalitate atunci cînd eu încerc să o schimb pentru a-l obliga pe Celălalt. După cum Alasdair MacIntyre spunea foarte concis, „Pe teren moral, omul poate refuza să facă legi pentru oricine altcineva decît el însuși"[15] :

> Un erou moral, cum ar fi căpitanul Oates, este cel care face mai mult decît îi cer îndatoririle. În sensul generalizabil al lui „a trebui", nu are deci rost să se afirme că Oates a făcut ceea ce a trebuit să facă. A spune despre cineva că și-a făcut datoria dovedind exces de zel înseamnă a te contrazice. Totuși, cineva își poate propune să dea dovadă de exces de zel și să se dedice acestui lucru astfel încît să se învinovățească dacă dă greș, fără a considera eșecul condamnabil în cazul altora.

Deoarece insistă pe universalitatea regulilor morale ce este destinat a le susține (și deci pe interschimbabilitatea subiecților morali), imperativul categoric al lui Kant poate face dintr-o anumită comportare o datorie morală, dacă se interpretează că stabilește condiția *suficientă* pentru comportarea morală, dar dacă e tratată ca descriere a condiției *necesare* pentru controlul moral, absolvă conștiința de a nu fi urmat multe impulsuri morale cruciale. Persoana morală și obiectul preocupării morale a acelei persoane nu pot fi apreciate după aceleași criterii, iar acest lucru e ceea ce face ca persoana morală să fie morală.

„Sînt dispus să mor pentru Celălalt" este o afirmație morală ; „Ar trebui ca el să fie dispus să moară pentru mine", în mod flagrant, nu este. Tot la fel cum nu e nici pretenția că *ceilalți* ar trebui să-și sacrifice viața pentru patrie, partid sau orice altă cauză, indiferent cît de

---

[15] Cf. Alasdair MacIntyre, *What Morality is Not*, în „Philosophy". 1957, pp. 325–335. Lévinas merge mai departe, promovînd un asemenea refuz la rangul de trăsătură definitorie a „terenului moral".

importantă, deşi propria mea disponibilitate de a renunţa la *propria mea* viaţă, astfel încît o idee să nu moară fără rost, ar putea să facă din mine un erou moral. Disponibilitatea de a mă sacrifica pentru celălalt mă împovărează cu răspunderea care e *morală* tocmai datorită acceptării de către mine a ideii că cerinţa de sacrificiu mi se aplică doar mie, că sacrificiul nu constituie o problemă de reciprocitate a serviciilor, că cerinţa *nu este universalizabilă* şi astfel nu poate fi luată de pe umerii mei şi pusă pe ai altcuiva. A fi o persoană morală înseamnă că eu *sînt* păzitorul fratelui meu. Dar mai înseamnă că *eu* sînt păzitorul fratelui meu, indiferent dacă fratele meu îşi vede propriile îndatoriri de frate în acelaşi fel ca şi mine sau nu, şi că sînt păzitorul fratelui meu indiferent ce fac sau pot face alţi fraţi, reali sau presupuşi. Cel puţin, pot fi păzitorul lui aşa cum se cuvine doar dacă acţionez *de parcă* aş fi singurul *obligat* să acţionez în acest fel sau ar fi chiar probabil să acţionez în acest fel. Sînt întotdeauna acela care toarnă picătura ce umple paharul indiferenţei morale. Tocmai această unicitate (şi nu „generalizabilitate"!) şi această nereversibilitate a responsabilităţii mele este cea care mă pune în relaţia morală. E ceea ce contează, indiferent dacă toţii fraţii din lume ar face sau nu pentru fraţii lor ceea ce fac eu.

Dacă aş căuta standardele prin care răspunderea mea morală ar trebui apreciată pentru a corespunde impulsului meu moral, *nu le-aş* găsi în regulile pe care aş putea cere altora în mod rezonabil să le respecte. „Eu am o responsabilitate *în plus* faţă de toţi ceilalţi"[16] ; doar pe baza acestei presupuneri e de conceput şi de realizat un „grup *moral*", distinct de parteneriatul contractual. Răspunderea mea este întotdeauna cu un pas înainte, întotdeauna mai mare decît a Celuilalt. Mi se refuză comoditatea normelor deja existente şi a regulilor deja respectate care să mă conducă, să mă asigure că mi-am atins limita datoriei şi astfel să mă cruţe de neliniştea pe care aş numi-o „conştiinţă încărcată". Dacă răspunderea mea poate fi în general exprimată ca o regulă, va fi (ca în celebra parabolă din Kafka a uşii Palatului de Justiţie pe care nu a intrat nimeni niciodată, fiindcă a fost ţinută deschisă pentru un singur penitent şi urma să fie închisă atunci cînd el murea) doar o regulă *singulară*, o regulă care, în ciuda a ceea ce ştiu şi ce mă interesează, a fost formulată doar pentru mine şi de care am auzit chiar dacă urechile celorlalţi au rămas închise. „Apel al sfinţeniei ce precedă grija de a exista" ; „Grija

[16] Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity : Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, p. 99.

ca sfințenie, ceea ce Pascal numea dragoste fără senzualitate" ; „Eul celui ales să răspundă de aproapele... Unicitatea alegerii!"[17] ; am fost ales prin această responsabilitate pe care o am de unul singur şi astfel standardele mele nu pot fi obişnuite, medii din punct de vedere statistic sau comune. Sfinții sînt persoane *unice*, persoane ce fac lucruri pe care alții le ocolesc – fiindu-le prea teamă sau fiind prea slabi sau prea egoişti să le facă – lucruri ce nu te-ai îndura să ceri a fi făcute, căci aceasta ar însemna depăşirea „simplei decențe" sau a „datoriei". Sfinții pot pretinde ca lucrurile acestea să fie făcute doar de ei, şi a pretinde ca lucrurile acestea să fie făcute de ei *fără* a pretinde să fie făcute de alții e ceea ce îi deosebeşte pe sfinți de ceilalți oameni. Standardul prin care eu (şi doar eu) pot aprecia acțiunea sau răspunderea mea (şi doar a mea) este standardul sfințeniei : un standard pe care doar eu îl pot stabili pentru mine însumi şi pe care nu îl pot etala în fața altora ca măsură a moralității lor. Ceea ce voia Lévinas să exprime prin „standard de sfințenie" reprezintă un standard peste măsura comună, universală, convențională sau medie din punct de vedere statistic, a decenței morale. Un standard – aşa să fie – a ceea ce e imposibil, a ceea ce e de neatins, o utopie care poate lăsa jalnic în urmă orice realizare adevărată, etern şi regretabil nesatisfăcătoare.

Nu există uniformitate nici la extrema îndepărtată a exercitării responsabilității, nici măcar la extrema *imaginată* în clipa cînd responsabilitatea e nutrită. Responsabilitatea nu are „scop" sau „motiv" (nu constituie un rezultat al „voinței" sau al „deciziei", ceva ce poate fi asumat sau nu, după voie, şi inexistent dacă nu e asumat ; mai degrabă *imposibilitatea* de a nu fi răspunzător pentru Celălalt aici şi acum reprezintă capacitatea mea morală). Dar adaptînd standardului meu obiectul răspunderii, luîndu-l în posesia mea, aducîndu-l sub comanda mea, făcîndu-l identic cu mine în această privință sau în oricare alta, şi astfel privîndu-l de răspunderea *sa*, care constituie alteritatea *sa, unicitatea* sa, nu ating în mod sigur rezultatul pe care răspunderea mea îl poate urmări sau gîndi fără a se autonega, fără a înceta să fie o atitudine morală. „Grupul nostru moral" nu e de fuziune, de identitate, de supunere colectivă în fața unei „a treia părți" (adică nu în fața mea, nici a ta, ci a anumitor principii impersonale pe care oricine trebuie să le respecte), de dizolvare a sfințeniei mele şi a alterității tale într-un standard comun ce anulează individualitatea noastră a amîndurora (şi care cuprinde

[17] Lévinas, *Mourir pour...*, pp. 228–229.

standardul de reciprocitate, de tratament egal, de schimb corect). Colectivitatea morală înseamnă „față în față fără intermediar", dar nu aşa cum credeau filosofii etici postplatonicieni : nu o comuniune în care subiecții morali se scufundă şi se adîncesc într-o reprezentare colectivă a unui ideal comun, un „noi" „care, întors către soarele inteligibil, către adevăr, îl simte pe celălalt alături de sine şi nu în fața sa"[18].

Singurătatea subiectului moral

Nici un fel de standarde universale, deci. Nici o privire peste umăr ca să văd ce fac alți oameni „ca mine". Nici o grijă pentru ceea ce spun ei că fac sau că ar trebui să facă, şi apoi, după exemplul lor, absolvirea mea de vina de a nu face nimic altceva, nimic din ceea ce alții nu ar face şi bucuria unei conştiințe curate la sfîrşitul zilei. Ne uităm şi ascultăm ce este în jur, dar asta nu foloseşte, cel puțin nu foloseşte *în mod radical.* A arăta cu degetul spre alții – „asta fac oamenii, aşa stau lucrurile" – nu mă scuteşte de nopți nedormite şi de zile pline de dispreț de sine. „Mi-am făcut datoria" s-ar putea să mă scape de judecători, dar nu va desființa juriul a ceea ce eu, pentru că nu pot arăta cu degetul către nimeni, numesc „conştiință". *„Datoria noastră a tuturor"* pe care o *cunosc* nu pare a fi acelaşi lucru cu *răspunderea mea* pe care o *simt*[19]. Aş dori sincer să scap de suferința chinuitoare a disprețului de sine pe care unii îl numesc vină, alții păcat. Unii binevoitori îmi spun că s-ar putea să nu mă mai simt niciodată *prost* dacă învăț să fiu întotdeauna *corect.* Alții îmi spun că, deşi nici o măsură nu este cu adevărat sigură, mă pot totuşi căi şi pot şterge greşelile din trecut[20]. Cu toate acestea,

---

[18] Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 88–89.

[19] Starea de a *nu* fi chinuit de scrupule e destul de uşor de atins, desigur. De fapt, toți o atingem şi ne aflăm în ea în cea mai mare parte a timpului. Dar „în cea mai mare parte a timpului", ieşim din sfera acțiunii morale şi trecem în zona în care convențiile şi eticheta, cu mişcări codificate şi astfel uşor de învățat şi de descifrat, la fel ca şi regula simplă a respectării intimității celuilalt şi a evidențierii respectului prin întoarcerea capului în altă parte şi neprivirea celuilalt în față, vor ajunge. Totuşi, restul timpului ne aflăm în situații cu încărcătură morală şi aceasta înseamnă că sîntem pe cont propriu. E adevărat că sînt situații *liminale* şi totuşi ele reprezintă solul în care subiecții morali germinează, cresc, înfloresc şi se veştejesc, ca şi *extremele* existențiale ale morții, iubirii şi parentalității şi toate situațiile fără număr pe care îşi aruncă umbra gigantică şi densă.

[20] Este tentant să sugerăm că, tot timpul, această experiență de neînlăturat şi de nestins, experiența de „a nu fi făcut destul", experiența imposibilității existențiale a unei mulțumiri de

oricît de disperat m-aş agăţa de speranţa unor asemenea sfaturi, speranţa va ieşi cu greu intactă din următoarea încercare, încă netrăită.

Doar regulile pot fi universale. Se pot legifera *îndatoriri* dictate de reguli universale, dar *responsabilitatea* morală există doar prin interpelarea individului şi prin asumarea individuală. Îndatoririle tind să-i facă pe oameni la fel ; responsabilitatea îi transformă în indivizi. Omenirea nu este prinsă în numitori comuni ; acolo se afundă şi dispare. De aceea, moralitatea subiectului moral nu are caracter de regulă. Se poate spune că moral e ceea ce *rezistă* codificării, oficializării, socializării, universalizării. Moral e ceea ce rămîne după ce sarcina eticii, sarcina *Gleichschaltung*-ului, a fost îndeplinită.

Există mai multe atribute pe care moralitatea ar fi trebuit să le aibă pentru a fi universalizabilă, dar pe care nu le are.

În primul rînd, un *scop*. Existenţa unui scop împarte faptele în eficiente şi inutile. El oferă măsura şi criteriul alegerii, transformă faptele în alternative şi îngăduie compararea lor, stabilirea unei preferinţe şi acţionarea în consecinţă. Scopul permite sporirea utilităţii, determină persoana raţională să opteze pentru acţiuni mai eficiente şi să se împotrivească tentaţiei de a se angaja în acţiuni mai puţin utile. Despre multe stări dezirabile s-a sugerat a fi „scopuri ale moralităţii".

De exemplu, asigurarea împotriva riscurilor viitoare : nu trebuie să ezit a sări în rîu să salvez un necunoscut care se îneacă – „Să presupunem că într-o zi voi avea eu însumi nevoie să fiu salvat". „Escrocii – cei ce primesc ajutor, dar refuză să-l dea – nu prosperă niciodată, pentru că înşelătoria lor e observată şi pedepsită". Logica evoluţiei, forma pe care evoluţia a dat-o supravieţuirii, o confirmă : „dacă există avantaje în a fi partener la un schimb şi dacă e mai probabil să fii ales drept partener atunci cînd manifeşti interes real pentru alţii, există un avantaj evolutiv în a manifesta interes real pentru alţii"[21]. Sau doar ceva mai direct : „Se crede în general şi pe bună dreptate că practicarea moralităţii e spre binele afacerii, iar acesta constituie un

sine neumbrite, experienţa cerinţelor de nepotolit ale responsabilităţii, a fost cea care a furnizat materia primă utilizată mai întîi pentru crearea imaginii „păcatului originar" şi apoi a „traumei provocate prin naştere" sau a altor „complexe psihologice", la fel de persistente, de la începuturile îndepărtate ale copilăriei.

[21] Peter Singer, *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1981, pp. 17, 44.

motiv întemeiat pentru a acționa în conformitate cu moralitatea"[22]. Transmiterea genelor pentru sociobiologi, întărirea firmei pentru consilierii oamenilor de afaceri sau doar supraviețuirea individuală pentru toți ceilalți, reprezintă scopul unei atitudini morale : *merită* să manifești interes pentru alții, deoarece este rezonabil să presupui că ei vor aprecia acest lucru, vor oferi încredere și eventual vor răsplăti totul, poate chiar cu dobîndă. Undeva adînc există promisiunea odată fluturată obsesiv (de religii), acum eclipsată timid (de spiritul științific) : cei buni sînt recompensați (în lumea asta sau în cealaltă), cei răi sînt pedepsiți (în iad sau cu probleme de supraviețuire). A fi moral înseamnă a investi în viitor și mai ales a economisi pentru zile negre. Înseamnă a uni ce este imposibil de unit, a controla ce e de necontrolat, a face necunoscutul locuibil, poate chiar primitor.

Sau supraviețuirea a „ceva mai măreț", mai demn de respect, mai valoros decît mine – familia, națiunea, Biserica, partidul și ideile pe care le reprezintă, le apără și le imortalizează, imortalizîndu-se pe ele însele în acest fel. Sîntem uniți, avem nevoie să fim uniți, să ne purtăm reciproc de grijă și să ne ajutăm unii pe alții în ceasurile grele, să ne purtăm ca frații sau cum ar trebui să o facă frații, astfel încît să avem o șansă mai mare de supraviețuire decît „ei", dușmanii sau rivalii noștri. Ajutorul reciproc poate necesita un sacrificiu, iar sacrificiile sînt ceea ce interesează moralitatea. Nu contează dacă profit de sacrificiul meu acum sau în viitor, în viața aceasta sau în cea de apoi. Ce contează este că am contribuit la continuitatea acelui grup prin al cărui succes se măsoară ce e bun și ce e corect. Calcularea eficienței în acest caz a fost *făcută în locul meu* de către cineva autorizat. Utilitatea acțiunii mele nu este un pariu, moralitatea nu e joc de noroc – am fost asigurat că mi-am făcut datoria și că am avut dreptate procedînd așa. Această asigurare reprezintă momeala pe care susținătorii a „ceva mai măreț" o folosesc cu ardoare și cu bune rezultate. Date fiind chinurile nesiguranței morale, garanțiile de corectitudine sînt tentații cărora li se rezistă cu greu.

---

[22] Tom L. Beauchamp and Norman E. Bowie, *Ethical Theory and Business*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988, p. 5. Totuși, se rețin, în toate privințele, considerațiile de eficiență ; după cum Thomas M. Garvett și Richard J. Klonowski își informează cititorii în *Business Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1986, p. 13 : „adesea, cu siguranță, sîntem în situația de a nu putea preveni răul sau de a-l putea preveni doar cu un preț disproporționat de mare. Într-un asemenea caz, putem fi temporar scuzați". Moralitatea, ca orice altceva în afaceri, este o problemă de costuri și de cîștiguri, în ultimă instanță.

Ceea ce implică ambele sugestii este că moralitatea reprezintă o atitudine rațională ce trebuie luată, deoarece are un scop, iar acest scop e autoconservarea : supraviețuire sau nemurire, pe plan individual sau colectiv. Moralitatea „are sens". Moralitatea este „pentru ca să". Acțiunile morale sînt *mijloacele pentru atingerea unui scop*. Iar scopul contează. Moralitatea e servitoarea existenței, instruită de rațiunea care o controlează. Moralitatea e ceea ce o ființă rațională, fiind rațională și ființă, ar alege. O poziție morală reprezintă ceea ce o persoană calculată ar prefera de fiecare dată cînd și-a reglat conturile corect. Calculul *precedă* moralitatea... Așa să fie? Moralitatea trebuie să se justifice prin altceva decît prin ea însăși? Nu încetează a fi moralitate o dată ce simte nevoia sau e obligată să se scuze pentru ceea ce a provocat? Pe de altă parte, sînt neapărat morale acțiunile insuflate de calcularea supraviețuirii? Și acțiunea nu este lipsită de morală doar pentru că nu are valoare de supraviețuire?

Astfel, reciprocitatea constituie atributul vital pe care moralitatea nu îl are, dar ar trebui să îl aibă, dacă se dorește să fie universalizabilă. Datoria unui partener nu reprezintă dreptul celuilalt partener, iar datoria unui partener nu pretinde o datorie echivalentă din partea celuilalt. O atitudine nu așteaptă, ca să devină morală, pînă ce i se răspunde la fel și se transformă astfel într-un element al unei *relații* duale sau multiple. Și nici speranța, oricît de vagă, de a i se răspunde nu este cea care o face morală. E mai degrabă cazul contrar : calmul cu care subiectul privește problema reciprocității, a răsplatei sau a standardului egal îl face pe subiect moral, atîta timp cît durează un asemenea calm.

Reciprocitatea poate fi imediată sau amînată, specifică sau generalizată. Reciprocitatea unei *tranzacții de afaceri*, de exemplu, este atît imediată, cît și specifică. Schimbul de servicii trebuie să aibă loc simultan sau să se încheie la o dată stabilită foarte clar, iar serviciile trebuie considerate de ambele părți ca echilibrîndu-se în general unele pe altele aici și acum. O tranzacție de afaceri reprezintă un episod autonom ; aprecierea oportunității sale nici nu e afectată de tranzacțiile trecute, nici nu le reduce sau influențează în alt mod pe cele viitoare. Fiecare începe, ca să spunem așa, într-un gol și sfîrșește acolo. Este greu să confunzi tranzacțiile de afaceri cu relațiile morale ; cel mult se poate spune (așa cum a făcut Durkheim atunci cînd a insistat asupra „condițiilor necontractuale ale contractului") că fără a crede în disponibilitatea partenerului de a-și ține cuvîntul și de a acționa în conformitate cu promisiunile făcute – adesea reprezentată ca semnul

corectitudinii morale – nu ar fi posibilă nici o tranzacție de afaceri. Chiar această legătură indirectă între tranzacție şi moralitate e totuşi discutabilă, deoarece reglementările legale riguroase şi amenințările cu pedepse severe marchează comportamentul partenerilor pînă la a face atitudinile lor morale aproape invizibile şi mai ales irelevante, transformînd încălcarea promisiunii într-o „afacere proastă“ în sens palpabil, calculabil.

Există totuşi alte tipuri de reciprocitate, neimediată, nespecifică sau nici imediată, nici specifică. *Darul*, de exemplu, reprezintă destul de des o formă de reciprocitate neimediată : răsplata nu este nici discutată, nici conştient calculată în clipa cînd se face oferta ; pînă la urmă totuşi se aşteaptă ca darurile să fie întoarse şi în cantități considerate ca necesare pentru a menține paritatea. Disponibilitatea de a face daruri nu e probabil să se mențină la nesfîrşit, dacă speranța aceasta nu devine reală. Spre deosebire de cazul tranzacției de afaceri, profitul nu reprezintă mobilul darului ; foarte frecvent, tocmai generozitatea declanşează acțiunea. Mai important, a face daruri nu constituie un act episodic, autonom. Dimpotrivă, are sens – după cum arăta Claude Lévi-Strauss[23] dezvoltînd ideea de *dar* a lui Marcel Mauss – atunci cînd e privit ca un instrument de stabilire a unei relații durabile şi paşnice între persoane sau grupuri altfel izolate şi/sau ostile unele față de altele. Dar la fel ca şi în tranzacțiile de afaceri, „corectitudinea“ şi „echitatea“ sînt măsurile oportunității şi succesului (indiferent ce înseamnă asta) a darului. Ca în primul caz, reciprocitatea este presupusă încă de la început în acțiunea de a face daruri ; astfel, dacă e implicată o considerație morală, ea se concentrează asupra celui ce primeşte, nu asupra celui ce dă. Cel care primeşte devine purtătorul unei „îndatoriri morale“ şi anume a îndatoririi de a întoarce darul (de această dată, într-adevăr, fără îndoială, morală – în sensul de „doar morală“, adică neimpusă, nesusținută sau nereprezentată prin reglementări legale şi sancțiuni prescrise pe cale legală). Indiferent cum pare obligația morală în acest context, ea se iveşte la sfîrşitul acțiunii de a face daruri, ca o consecință a acesteia, nu la început.

Şi mai există şi un fel de reciprocitate, care nu e nici imediată, nici specifică, o reciprocitate *generalizată*, fără limită de timp, un fel pe care l-am menționat pe scurt înainte, cînd am prezentat ideea că „merită“

---

[23] Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté* (1955), ediția engleză (revizuită) cu titlul *Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell and John Richard von Sturmer, Beacon Press, Boston, 1969.

să fii bun cu alții pentru că e mai probabil ca alții să fie buni cu cei despre care se știe că sînt buni cu alții... Bunătatea va fi eventual răsplătită de cineva, cu prisos, se speră, și nu neapărat de către acele persoane față de care s-a manifestat bunătatea, nu neapărat în aceeași formă sau în același context. Reciprocitatea generalizată nu e la fel de ușor de controlat în materie de „echitate“ ca darul. Din acest motiv poate, în principiu, să continue multă vreme chiar dacă profitul nu e pe măsura investiției. (În practică, se întîmplă mai degrabă invers : reciprocitatea generalizată scapă controlului sever din ambele părți și astfel transformă înșelăciunea și prefăcătoria în chestiuni „raționale“, întotdeauna tentante. Această slăbiciune a reciprocității generalizate este o invitație permanentă la intervenția legii și motivul principal pentru care arareori se poate avea încredere în „simpla decență morală“ ca bază solidă a oricărui efort colectiv și ca material de construcție pentru o structură stabilă a societății.)

În orice caz, totuși, speranța de reciprocitate (chiar dacă întîrziată și difuză) este serios blocată în privința motivelor și, atîta timp cît acesta e cazul, acțiunea pe care o determină are alte rădăcini decît impulsul moral, împrejurare nu ușor de detectat și de recunoscut, deoarece comportamentul inspirat de considerațiile de reciprocitate generalizată poate părea, pentru un observator din afară, șocant de asemănător cu generozitatea dezinteresată.

Moralitatea nu poate fi descrisă nici ca fiind *contractuală* (un alt minus care o face neuniversalizabilă) și asta din motive similare. Esența contractului constă în faptul că îndatoririle partenerilor au fost negociate, definite și acceptate *înainte* de a se întreprinde orice acțiune. Ce se așteaptă să facă partenerii, ce pot fi solicitați să facă, pentru ce pot fi pedepsiți că nu fac, totul e exprimat și definit dinainte. Li se cere ambilor parteneri – nici mai mult, nici mai puțin – să-și respecte „obligațiile contractuale“ ce le revin. Atenția ambilor parteneri trebuie concentrată asupra *sarcinii* – livrarea unei anumite mărfi, executarea unei anumite lucrări, oferirea unui anumit serviciu în schimbul unei anumite sume de bani – și nu asupra *celuilalt* partener. Interesul reciproc nici nu are nevoie, nici nu e încurajat să depășească îndeplinirea sarcinii stabilite prin contract. Pentru tot ce îi preocupă și se presupune că îi preocupă, fiecare nu e altceva decît un agent sau un executant sau un realizator al serviciilor sau al mărfurilor livrate. Nu există nimic „personal“ la nici unul dintre ei. Partenerii nu sînt persoane, nu sînt indivizi. Obligațiile lor pot fi îndeplinite de alții, dacă e nevoie. Dacă le îndeplinesc eu, este

doar pentru că eu am semnat contractul. Eu nu sînt mai mult decît o formă legală, creată din paragrafele acordului. În calitatea lor impersonală, contractuală, partenerii nu trebuie să fie şi de obicei nu sînt interesaţi fiecare de bunăstarea celuilalt, nimănui nu i se cere să se preocupe de interesul partenerului faţă de contract. Contractele se încheie pentru a-ţi proteja sau spori propria bunăstare. Încheierea contractelor are un scop clar, iar acest scop este evident egoist.

Ce diferenţiază, mai mult decît orice altceva, comportamentul definit în mod contractual de un comportament moral este faptul că „datoria de a-ţi face datoria" depinde, pentru fiecare parte, de referinţele celeilalte părţi. Sînt obligat să acţionez în conformitate cu contractul doar atîta timp cît şi în măsura în care partenerul procedează la fel. Urmăresc, analizez şi evaluez în primul rînd acţiunea partenerului meu şi nu pe a mea. Partenerul trebuie să „merite" sau să „cîştige" îndeplinirea obligaţiei mele ; cel puţin nu are voie să facă nimic prin care să devină „lipsit de merite". „Nu şi-a realizat sarcina" este singurul argument de care am nevoie pentru a fi scutit de propria-mi obligaţie. Stă, ca să spunem aşa, în puterea partenerului meu să mă „elibereze" (intenţionat sau prin neprezentare), să mă „dezlege" de îndatoririle mele. Acestea sînt *heteronome*. La fel sînt, prin procură, acţiunile mele contractuale şi, pînă la urmă, eu, actorul, o concentrare fictivă de obligaţii contractuale.

În plus, în relaţia contractuală, obligaţiile mele sînt strict limitate, rezumîndu-se la setul de acţiuni ce pot fi *executate*. „Aceasta este datoria mea" înseamnă nu mult mai mult decît „În cazul în care nu reuşesc să-mi fac datoria, voi fi penalizat". Ideea de datorie are aici un înţeles extrinsec, dar nici un înţeles intrinsec. Fără sancţiune, nu există datorie. Bunăvoinţa urmează aici teama de pedeapsă şi ceea ce fac eu, în final, reprezintă întotdeauna o problemă de apreciere a disconfortului îndeplinirii obligaţiei comparativ cu neajunsul pedepsei pentru nerespectarea acordului. Această împrejurare exacerbează caracterul heteronom al comportamentului contractual. Încheierea unui contract poate fi descrisă ca expresia statutului meu de factor de decizie independent. Totuşi, de aici încolo nu există „nimic personal" în acţiunile mele. O dată angajate prin contract, acţiunile îmi sînt „teleghidate" prin sancţiuni, administrate de organismele de aplicare. Acţiunile mele nu mai pot fi raportate unilateral la propria-mi atitudine individuală ; oricine „în situaţia mea", adică o situaţie definită prin termenii contractului, se

presupune că s-ar comporta la fel şi ar fi adus la ordine cu forţa dacă obligaţiile nu ar fi îndeplinite.

Există un numitor comun al tuturor atributelor pe care acţiunile propriu-zis „morale" nu le au. Ceea ce uneşte orientarea spre un scop, reciprocitatea şi contractualitatea e faptul că toate trei implică *posibilitatea de a calcula* acţiunea. Toate admit că gîndirea precedă acţiunea, definirea precedă sarcina, justificarea precedă îndatorirea. Cele trei atribute presupun acţiunea care este rezultatul luării raţionale a deciziilor sau cel puţin poate fi un asemenea rezultat dacă actorii contribuie în acest sens. În lumina definiţiei date de Max Weber raţionalităţii, putem spune că acţiunile la care se referă atributele menţionate sînt *raţionale*, în sensul că pot fi justificate în funcţie de mijloace şi scopuri. Deoarece caracterul adecvat al mijloacelor şi corectitudinea alegerii lor pot fi, în principiu, evaluate obiectiv comparativ cu scopurile pe care se presupune că le servesc aceste mijloace, acţiunile aflate în discuţie sînt de asemenea obiective în sensul că sînt *impersonale* : alegerea lor e opera raţiunii care nu constituie proprietatea personală a nimănui, iar diferitele opţiuni pot fi explicate doar prin diferenţa dintre cunoaştere şi ignoranţă, dintre aptitudini raţionale şi incapacitate mentală. Tocmai această impersonalitate a acţiunii raţionale e ceea ce permite descrierea sa ca acţiune ghidată de reguli şi ca acţiune ce urmează reguli universale în teorie şi universalizabile în practică.

Sugerez, în schimb, că moralitatea este endemic şi iremediabil *neraţională*, în sensul că nu poate fi calculată, de aceea neputînd fi prezentată ca urmînd reguli impersonale, în principiu universalizabile. Chemarea morală e în totalitate personală ; face apel la resposabilitatea mea, iar dorinţa de a mă preocupa de alţii, scoasă astfel la lumină, nu poate fi atenuată sau calmată prin conştiinţa faptului că alţii o fac pentru mine sau că mi-am făcut deja datoria urmînd precis ceea ce obişnuiau alţii să facă. Regulile îmi spun ce să fac şi cînd, regulile îmi spun unde îmi începe şi unde mi se sfîrşeşte datoria, regulile îmi îngăduie să spun, într-un anumit punct, că mă pot odihni acum pentru că tot ce trebuia făcut s-a făcut şi astfel îmi permit să merg permanent şi cu toate ocaziile spre un asemenea punct de odihnă care, mi se spune, există şi poate fi atins. Totuşi, dacă regulile lipsesc, situaţia mea e mult mai grea pentru că nu mă pot linişti urmînd cu sfinţenie standardele pe care le observ la alţii, le memorez şi le imit. Ca persoană morală, sînt singur, deşi, ca persoană socială, sînt întotdeauna *cu* alţii, tot la fel cum sînt liber deşi

sînt prins în plasa deasă a prescripțiilor și a interdicțiilor. (După cum a afirmat Maurice Blanchot, „fiecare își are aici propria închisoare, dar în această închisoare fiecare e liber“[24].) „A fi *cu* alții“ se poate reglementa prin reguli codificabile. „A fi *pentru* Celălalt“ evident nu se poate. Cu cuvintele lui Durkheim, deși sfidînd intuițiile sale, putem spune că moralitatea reprezintă condiția unei *anomii* perpetue și ireparabile. A fi moral înseamnă a fi lăsat în voia propriei libertăți.

Sînt moral *înainte* de a gîndi. Nu există gîndire fără concepte (întotdeauna generale), standarde (tot generale), reguli (întotdeauna potențial generalizabile). Dar cînd conceptele, standardele și regulile intră în scenă, impulsul moral iese ; raționamentul etic îi ia locul, dar etica este făcută după chipul și asemănarea Legii, nu a impulsului moral. Ceea ce noi numim etică Jean Fourastié a numit „morala înțelepților“, opusă „moralei poporului“. Aceasta din urmă, sugera el, „este foarte apropiată de instinct. Spre deosebire de moralitatea înțelepților, ea nu funcționează prin raționament și demonstrație“[25]. El a mai afirmat că moralitatea („morala poporului“) e o „moralitate a sacrificiului“, adică se revelează ca atare atunci cînd e apreciată retrospectiv prin efecte. Nu poate fi considerată ca o căutare a fericirii, nici ca apărare a intereselor actorului, indiferent cît de indirect.

Ceea ce rezultă este că, dacă singurătatea marchează începutul acțiunii morale, unitatea și comuniunea apar la sfîrșit, ca unitate a „grupului moral“, realizare a persoanelor morale singure, care ajung dincolo de propria singurătate în actul sacrificiului de sine ce constituie atît esența, cît și expresia lui „a fi *pentru*“. Nu sîntem morali datorită societății (sîntem doar etici sau ne supunem legilor datorită societății) ; trăim în societate, *sîntem* societate, mulțumită faptului că sîntem morali. În inima sociabilității se află singurătatea persoanei morale. Înainte ca societatea, legiuitorii și filosofii acesteia să ajungă să-i exprime principiile etice, există ființe ce sînt morale fără constrîngerea (sau luxul?) generozității codificate.

---

[24] Maurice Blanchot, *Vicious Circles*, trans. Paul Aster, Station Hill, New York, 1985, p. 10.

[25] Jean Fourastié, *Essais de morale prospective*, Goutier, Paris, 1966, p. 29.

3

BAZELE ECHIVOCE

Omenescul este un scandal în existență, o „boală“ a existenței pentru realiști...

Emmanuel Lévinas

Eul moral este şi un eu lipsit de orice bază. Desigur, îşi are impulsul moral ca temelie, dar e singura. Iar impulsul moral cu greu va fi considerat de către filosofi demn de numele de bază. Pentru cei ce se ocupă de Lege şi de Ordine (cei ce fac distincția, prin legile lor, între ordine şi dezordine), impulsul moral nu reprezintă un gen de fundament pe care să se poată înălța ceva important şi stabil : ca un ținut mlăştinos, trebuie prima oară asanat pentru a fi transformat într-un teren de construcție. Filosofii nu ar crede că ceva atît de subiectiv, de echivoc, de haotic, cum e impulsul moral, poate sigur pune temeliile a ceva ; dacă oamenii se poartă într-adevăr într-un fel ce poate fi descris ca moral şi continuă să se poarte astfel mai mult sau mai puțin regulat, trebuie să existe motive mai serioase pentru care lucrurile stau aşa. Poate fi (aşa cum a sugerat Leo Strauss în 1953) natura sau istoria, ceva care e întotdeauna şi pretutindeni acelaşi pentru toți oamenii şi trebuie, de aceea, *descoperit*, sau ceva care se schimbă din cînd în cînd şi din loc în loc, după ce a fost inițial creat în mod colectiv. În ambele cazuri, totuşi, indivizii ar fi întotdeauna confruntați cu un „ar trebui“ la nivel de specie sau de comunitate, întotdeauna mai puternic decît propriile înclinații ; ei vor fi stimulați sau ghidați, inspirați sau limitați de ceva din afara potențialului individual. Moralitatea poate fi doar *heteronomă.*

Filosofii şi apărătorii ordinii, în egală măsură, ar privi cu considerabilă suspiciune eul ca bazîndu-se doar pe impulsul moral. Nu există nici o modalitate prin care cineva să poată bănui ce va face un asemenea eu ; cu un asemenea eu, „se poate întîmpla orice“. Pentru apărătorii ordinii şi pentru filosofi, în egală măsură, lumea în care se

poate întîmpla orice (a se citi : o lume în care ei nu pot spune, cu autoritate, ce se va întîmpla şi ce nu se va întîmpla) este un afront adus spiritului şi un semnal de alarmă pentru omul de acţiune.

În toată perioada modernă, imitînd îngrijorările apărătorilor ordinii, filosofii au manifestat o neîncredere totală în eul moral. Că eurile nu pot fi lăsate în seama propriilor resurse, că nu au resurse potrivite în seama cărora să poată fi lăsate, era o afirmaţie ce nu se baza, pentru a fi adevărată, pe descoperiri empirice ; nu trăgea o concluzie generală din realitate, ci definea modul în care (în cazul apărătorilor ordinii) realitatea avea să fie modelată şi (în cazul filosofilor) urma să fie gîndită şi interpretată. Deoarece neîncrederea făcea parte de la început din lumea unde acţionau eurile şi din justificarea acţiunii lor, afirmarea insuficienţei morale a eului putea fi plasată, în siguranţă, în afara domeniului unde avea loc testarea empirică. Nu conta dacă afirmaţia era adevărată sau falsă ; ce conta era că împrejurarea în care cineva putea afla, ferească Dumnezeu, dacă afirmaţia e adevărată, a fost, slavă Domnului, îngrădită de către gînditori, care o concepeau în afara domeniului imaginabilului, şi de către profesioniştii ordinii, care o plasau în afara ordinii. Gînditorii şi oamenii practici şi-au unit forţele pentru îndeplinirea sarcinii comune de a contesta calitatea de impuls „moral" a oricărui impuls ce poate anima eul.

A construi pe neîncredere

Foarte frecvent, binele comun e considerat, într-o societate modernă, ca o născocire a deliberării umane şi a acţiunii deliberate. Chiar dacă acţiunea respectivă intenţionează doar să dezvăluie ce „vrea" sau ce „pretinde" natura ca oamenii să fie şi să facă, asigurîndu-se apoi că este tocmai ceea ce vor face, nu se poate spera ca treaba să fie făcută de indivizii înşişi, urmîndu-şi orbeşte, fără să gîndească, fără sprijin, „înclinaţiile naturale". Perfecţiunea ordinii umane, calitatea coabitării umane sînt apreciate prin distanţa cu care au deviat de la „ordinea naturală a lucrurilor", denumită acum, cu un amestec de ironie şi teamă, „legea junglei". (Este acea junglă mitică, imaginea în oglindă a demonilor interiori din propria noastră lege, concepută pe cale socială, care – ca şi portretul lui Dorian Gray – arată toate contorsionările dure, ascunse sub pielea netedă a propriului nostru chip, astfel încît pielea aceasta, măcar în ochii noştri, să poată rămîne întinsă.) Este contrar raţiunii – într-adevăr, inimaginabil – ca o asemenea ordine, sinonimul

ordinii ca atare, singura ordine la care ne putem gîndi în lumea deja interpretată ca o născocire, să își aibă rădăcinile în solul natural, în natura ce funcționează pe cont propriu, necultivată și nesupravegheată. Un bine comun *construit* reprezintă un edificiu prea fragil și prea nesigur pentru a fi lăsat în seama impulsurilor morale ale locuitorilor săi. (Ar lăsa un arhitect demn de acest nume materializarea proiectului său în seama unor amatori?) În cel mai bun caz, impulsurile naturale au șansa să devină cu adevărat morale dacă sînt exploatate „sub o nouă conducere", dacă sînt utilizate de organisme mai sigure și mai demne de încredere decît posesorii lor originari. Puterile sociale, la fel ca și alchimiștii medievali, pot transforma minereul brut al înclinațiilor naturale în aurul pur al intențiilor morale ; dar, spre deosebire de cazul alchimiștilor, aurul sedimentat în creuzetul improvizat de societate e singurul aur moral din întregul univers ; nu există moralitate în afara zidurilor peșterii alchimiștilor, numite societate.

Jeremy Bentham, mai mult decît oricare alt gînditor răspunzător de preocupările filosofiei etice moderne, a crezut – fidel inspirației din Hobbes – că „ființelor omenești... le lipsește altruismul și de aceea au nevoie de amenințarea cu constrîngerea pentru a fi determinate să urmărească interesele majorității mai degrabă decît pe ale lor proprii"[1]. Bentham a crezut (în interpretarea concisă a lui T. L. S. Sprigge) că rațiunile omenești „naturale" de căutare a fericirii și de evitare a suferinței – prin ele însele lipsite de semnificație morală –

> sînt doar materia primă a psihologiei umane pe care legislatorul sau lucrătorul social trebuie să o folosească. E important să se creeze o societate unde motivele pe care le au oamenii cu adevărat să funcționeze în așa fel încît să genereze bune intenții, ce vor produce în mod normal acțiuni bune, adică acțiuni ce sporesc fericirea[2].

Pentru Bentham și adepții săi, ca și pentru majoritatea criticilor lui, intențiile și acțiunile *morale* pot fi doar rezultatul muncii sociale. Cei ce trebuie să facă această muncă sînt de două feluri : conducătorii, care stabilesc legea locului și o aplică pentru a-i constrînge pe egoiștii

[1] Așa cum au interpretat R. S. Downie și Elisabeth Talfer în *Respect for Persons*, Allen & Unwin, London, 1969, p. 42.

[2] T. L. S. Sprigge, *Theoretical Foundations of Ethics*, Routledge, London, 1988, p. 16.

ce caută fericirea să acorde atenție fericirii celor din jur, sau gînditorii morali, a căror dublă sarcină este de a-i sfătui pe conducători cum să manipuleze plăcerile şi suferințele distribuite la scară socială, astfel încît să facă supunerea mai probabilă şi să-i convingă pe cei constrînşi că li se va satisface dorința de căutare a fericirii dacă se supun constrîngerii fără a se împotrivi.

Interesul viu față de „bazele“ regulilor morale poate fi trezit şi menținut doar prin cea de a doua sarcină, cea de a convinge. Într-adevăr, constrîngerea prin lege are şansa de a fi acceptată cu un minim de rezistență numai dacă se poate demonstra că legea în numele căreia s-a amenințat cu constrîngerea este mai mult decît un simplu capriciu al legislatorilor. Trebuie să reprezinte ceva mai important decît capriciul, chiar dacă e capriciul celor puternici, ceva ce nu trebuie doar acceptat, ci ceva ce o persoană normală nu poate să *nu* accepte, ceva ce îi obligă, cu aceeaşi forță copleşitoare a necesității, pe cei chemați să se supună şi pe cei care îi cheamă să se supună. Este totuşi mai important (deşi această considerație e rareori pusă suficient în lumină pentru a oferi motive conştiente ale interesului) că ne putem imagina preceptele morale ca „fondate“ doar dacă sînt în spiritul Legii, adică sub forma unor *principii* ce pot fi exprimate, articulate, enumerate, analizate. La urma urmei, tocmai actul conceperii discursive, activitatea de formulare şi detaliere sînt cele care pun bazele prescripțiilor şi interdicțiilor Legii ca principii de ghidare a acțiunii şi, indirect, pun bazele acțiunilor înseşi. Nu ar putea exista moralitate fără principii morale, după cum nici o acțiune nu ar putea fi morală dacă nu s-ar baza *pe un principiu.*

Corectitudinea, insistă Rawls, „nu este, cum s-ar spune, la dispoziția dorințelor şi a intereselor existente“[3]. El nu e singurul care

[3] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 261. Alan Wolfe (în *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989, p. 125) intră în dezacord cu interesul neobosit al lui Rawls față de principii, care, după părerea lui, ar trebui să nu țină seama de bazele „mai puțin importante“ ale interacțiunii umane, subliniind că „principiile“ au utilizare redusă şi un rezultat practic şi mai neînsemnat în problemele vieții : „Într-o lume în care oamenii cresc copii, trăiesc în comunități şi prețuiesc prietenia, o teorie morală ce pretinde cunoaşterea rațională, în măsura în care o face teoria lui Rawls, nu prea este de folos şi poate deveni foarte bine o povară. Îi învață pe oameni să nu aibă încredere în ceea ce îi ajută cel mai mult – ataşamentul personal față de cei pe care îi cunosc...“ Ceea ce Wolfe nu a observat sau cel puțin nu a exprimat clar este că a-i învăța pe oameni această neîncredere nu reprezintă o greşeală, un simptom de naivitate sociologică, ci tocmai scopul, declarat sau nu, al aprecierii acordate „principiilor“ în ierarhia criteriilor morale în care simpatiile şi impulsurile aşa-zis întîmplătoare sînt considerate categoric de rang inferior.

afirmă acest lucru. Există o hotărîtă unitate de vederi între autorii etici din cele mai diverse şcoli de gîndire asupra faptului că a încredința soarta a ceea ce oamenii aflați la putere şi cei ce gîndesc pentru ei ar fi gata să descrie drept „corectitudine", „dorințelor" şi „intereselor existente" (adică neprelucrate), ar fi echivalent cu a o lăsa „la dispoziția" acestora. Şi astfel, afirmații cu acest sens, cum sînt cele ce urmează, alese aproape la întîmplare, abundă în scrierile etice ale vremurilor noastre :

> Dacă valorile mele fundamentale şi scopurile mele finale urmează să-mi permită, aşa cum sigur ar trebui, să evaluez şi să-mi reglez dorințele imediate, aceste valori şi scopuri finale trebuie să aibă o autoritate independentă de simplul fapt că se întîmplă să fie ale mele cu o anumită intensitate[4].

> Nu se poate spune că un om a adoptat punctul de vedere moral dacă nu este pregătit să considere regulile morale ca principii mai degrabă decît ca simple reguli empirice, adică să acționeze *pe baza unui principiu* mai degrabă decît să acționeze cu un anumit scop. Şi, în plus, trebuie să acționeze pe baza unor reguli destinate tuturor şi nu doar lui sau vreunui grup constituit[5].

> Democrațiile liberale sînt teritoriul pluralismului moral care permite indivizilor să aibă concepții radical diferite despre bunătate şi perfecțiunea umană. Într-o asemenea situație, filosofia morală trebuie... să extragă, doar prin forța raționalității, o esență formală a obligațiilor universale, morale tocmai în sensul că sînt detaşate de credințe şi tradiții... Această cerință presupune, în principiu, o separare radicală între raționalitate şi rădăcinile istorice...[6]

Cititorii vor observa, cu siguranță, în citatele de mai sus şi în altele similare, abundența de expresii cum ar fi „nu poate", „trebuie", „sigur ar trebui", care, foarte frecvent, exprimă incapacitatea autorului de a oferi argumente pentru opinia formulată, cu excepția intuiției a ceea ce este „de bun simț" sau a ororii față de orice autorul consideră a fi

---

[4] Michael J. Sandel, *Justice and the Good*, în *Liberalism and its Critics*, ed. Michael J. Sandel, Blackwell, Oxford, 1984, p. 159.

[5] Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, 1958, p. 210.

[6] Monique Canto-Sperber, *Pour la philosophie morale*, în „Le Débat", vol. 72, 1992, p. 49. După cum se recunoaşte, Canto-Sperber se distanțează de expresiile cele mai subtile ale programului cu care simpatizează şi este gata să facă unele concesii stilului sceptic al vremurilor noastre. Şi astfel spune, cu două pagini mai încolo : „Mi se pare că principalele probleme care se pun cu privire la acele obligații sînt problemele descoperirii, definirii şi «stabilizării» lor, nu problema bazelor" – indiferent ce înseamnă aceasta şi indiferent cum se deosebeşte, dacă se deosebeşte în vreun fel, de autoapologia ortodoxă a celor care caută/construiesc bazele.

„deplasat". Cei mai viteji războinici care luptă împotriva intuițiilor morale ale *oamenilor de rînd* se bazează foarte mult şi entuziast pe propriile intuiții legale. Aceasta reprezintă totuşi doar o observație formală, ce nu contează prea mult prin ea însăşi, ci prin esența judecății de care e foarte strîns legată. Esența ce contează cu adevărat şi în numele căreia apărătorii fermi ai judecății corecte sînt gata să recurgă la subterfugiul *petitio principii*, este neîncrederea subiectului moral independent, adică un subiect moral a cărui autonomie se bazează pe altceva decît pe asimilarea unor principii deja susținute de o autoritate care pretinde că vorbeşte pentru „toți". Adevăratul mesaj al afirmației că doar o comportare controlată de principii poate fi recunoscută ca morală şi al pretenției că, pentru asemenea principii, trebuie dezvăluite şi demonstrate baze preconative şi supraconative, este că, aşa „spontan", comportamentul tinde a fi *ne*principial şi *ne*fondat. Efectul imediat şi succesul construirii bazelor a fost proclamarea inexistenței sau a insuficienței oricăror altor baze ale opțiunilor şi ale actelor morale ; cu cît eforturile de construire au fost mai tumultuoase şi mai febrile, cu atît mai pronunțate (şi, sperăm, mai convingătoare) vor fi neîncrederea în judecata morală autonomă, nesiguranța subiectului moral, nevoia sa de a fi ghidat în mod autoritar.

Bazele mult căutate au fost, de regulă, concepute după chipul şi asemănarea autorității legale, îndreptățite să se pronunțe oficial asupra statutului legal al persoanelor şi asupra acțiunii lor, o autoritate deținătoare a puterii de a decide ce e bine şi ce e rău într-un caz şi de a separa actele aprobate de cele dezaprobate. În mod covîrşitor, pariul a fost făcut pe rațiune (postulată ca un atribut uman universal sau, mai degrabă, ca un atribut pe care orice om îl poate dobîndi, neavînd astfel nici o scuză că nu l-a dobîndit) şi pe reguli sau, mai precis, *pe reguli dictate de rațiune* şi pe *rațiune ghidată de reguli* (deoarece toate intențiile şi scopurile, ghidarea de către reguli şi rațiune au avut tendința de a fi tratate ca sinonime). Refuzul lui Kant de a recunoaşte emoțiile ca factori cu putere morală a fost urmat din plin de multe dispute etice : s-a presupus în mod axiomatic că sentimentele, deşi bazate pe afecțiune, nu au semnificație morală, doar opțiunea, facultatea rațională şi deciziile pe care le dictează se pot răsfrînge asupra actorului ca persoană morală[7].

---

[7] După spusele lui Lawrence A. Blum (din *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London, 1980, p. 169) : „Pretenția că propriile emoții şi sentimente se pot reflecta moral asupra noastră este contrară unuia dintre cele mai profunde curente de gîndire în stil kantian, conform

De fapt, virtutea însăşi însemna pentru Kant şi discipolii săi capacitatea de a rezista propriilor înclinații emotive şi de a le neutraliza sau respinge în numele rațiunii. Rațiunea trebuia să fie neemoțională, după cum emoțiile erau neraționale, iar moralitatea intra cu certitudine sub controlul lipsit de sentimente al rațiunii. Este foarte bine aşa, deoarece rațiunea, spre deosebire de sentimente, era tocmai acel mecanism al acțiunii ce putea fi legiferat. Teama lui Kant față de emoții l-a obsedat pe tot parcursul căutării unei autonomii morale : rațiunea era, la urma urmei, breşa prin care presiunile heteronome pot pătrunde în „intimitatea motivațională" a opțiunilor actorilor. Perceperea rațiunii ca singura facultate relevantă pentru evaluarea morală a acțiunii a anunțat chestiunea moralității *guvernate de legi* şi a legilor *heteronome*.

Măsura în care pariul pe rațiune a fost determinat de dorința de a îmblînzi şi domestici sentimentele morale, altfel rebele, prin încorsetarea lor sigură în legi formale (sau formalizabile) este indicată de tendința balanței dintre rațiune şi legi de a se înclina constant în favoarea legilor, a concepției „deontologice" a moralității, conform căreia, pentru a şti dacă o acțiune a fost corectă sau nu din punct de vedere moral, nu trebuie să te străduieşti să afli dacă urmările acțiunii au fost „bune" (definirea „calității de bun", indiferent dacă legile au fost urmate strict sau nu, ar fi oricum dificilă, datorită identificării virtuale dintre comportamentul moral şi domnia legilor) – este destul să ştii dacă acțiunea s-a supus legilor prescrise pentru acel tip de acțiune. Criteriile moralității au gravitat de aceea către un „proceduralism" pur, care, în forma sa extremă, a scos complet din discuție conştiința morală a actorului şi a reuşit să separe mijloacele de scopuri, calitatea de bun a comportamentului de calitatea de bun a rezultatului său, chestiunea moralității de chestiunea lui „a face bine". De fapt, concepția consecvent deontologică a moralității, cu accentul pe procedură mai mult decît pe efecte şi motivații, a scos complet de pe ordinea de zi chestiunea lui „a face bine", înlocuind-o cu chestiunea *disciplinei*. Ceea ce a oferit ocazia manipulării impulsului moral, anularea dreptului individual la judecată morală autonomă şi denigrarea conştiinței morale – toate acestea cu consecințe potențial dezastruoase. După cum C. H. Waddington avertiza în urmă cu treizeci de ani,

căruia doar capacitatea noastră de opțiune – voința noastră – se poate răsfrînge în chip moral asupra noastră ; sentimentele şi emoțiile, în privința cărora sîntem total pasivi, nu se pot reflecta moral asupra unei persoane".

războaiele, torturile, migrațiile impuse și alte brutalități calculate, care fac parte din istoria recentă, au fost, în mare parte, opera unor oameni ce credeau sincer că acțiunile lor sînt justificate și, într-adevăr, necesare, prin aplicarea unor principii de bază în care credeau...[8]

De cînd Waddington a scris aceste cuvinte, actualitatea durabilă a avertismentului său a fost confirmată de multe ori. De-justificarea argumentului moral în favoarea proceduralismului contribuie în mare măsură la subordonarea factorului moral față de acțiunea legislatoare externă, și puțin sau deloc la creșterea sumei totale a binelui ; în final, ea dezarmează forțele rezistenței morale în fața ordinelor imorale – aproape singura modalitate prin care eul moral poate evita să participe la barbarie.

Îndelunga căutare a unor baze sigure pentru comportamentul moral revine astfel la punctul de plecare. Neavînd încredere în sentimente, declarate *a priori* schimbătoare și inconstante, cei ce doreau să descopere aceste baze au pariat pe factorul de decizie rațional pe care l-au determinat să se elibereze din carapacea emoțiilor haotice. Această schimbare a obiectului pariului s-a dorit a fi actul de eliberare ; supunerea în fața emoțiilor a fost definită ca nelibertate (orice lucru de la care cineva nu se poate abține, chiar dacă rațiunea îi sugerează să nu-l facă, trebuie să fi fost rezultatul unei constrîngeri capabile să nesocotească orice argument), și, în consecință, eliberarea a devenit echivalentă cu înlocuirea dependenței acțiunii față de sentimente cu dependența față de rațiune. Rațiunea este, prin definiție, ghidată de legi ; a acționa rațional înseamnă a respecta anumite reguli. Libertatea, semnul de marcă al unui eu moral, a ajuns să fie măsurată prin strictețea cu care sînt urmate regulile. Pînă la urmă, persoana morală a fost scoasă de sub tutela emoțiilor autonome pentru a fi supusă constrîngerilor unor legi

---

[8] C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Allen & Unwin, London, 1960, p. 187. Waddington comentează apoi că, luînd în considerare atotputernicia legilor heteronome în îmbunătățirea comportamentului uman, se poate pune o întrebare : „dezvoltarea de către noi în prezent a super-ego-ului nu reprezintă o supraspecializare, comparabilă cu dimensiunile exagerate ale unor dinozauri întîrziați sau adaptarea ciudată a unor paraziți, care le permite să trăiască pe o singură gazdă"? Am analizat în altă parte rolul reducționismului procedural, important pentru tendința sa de a exagera disciplina organizațională asupra judecății morale independente a actorilor, făcînd posibilă participarea persoanelor altfel „morale" la comiterea colectivă a unor acte scandaloase din punct de vedere moral și, în particular, la formele specific moderne de genocid (Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989).

heteronome. Căutarea, care începe cu neîncrederea în *capacitatea* morală a eului, sfîrşeşte cu negarea *dreptului* eului la judecată morală.

Moralitate înainte de libertate

Comentînd răspunsul-întrebare „Sînt eu păzitorul fratelui meu?“ al lui Cain la provocarea lansată de Dumnezeu „Unde e fratele tău?“, Emmanuel Lévinas scrie :

> Răspunsul lui Cain nu trebuie tratat ca o ironie la adresa lui Dumnezeu sau ca replica unui băiețel : „Nu sînt eu, ci e el“. Răspunsul lui Cain e sincer. Numai eticul lipseşte ; răspunsul ține doar de ontologie ; eu sînt eu, iar el e el. Sîntem ființe separate din punct de vedere ontologic[9].

Din punct de vedere ontologic, fiecare dintre noi este separat de oricare altul ; iar Cain a avut dreptul să fie indignat de întrebarea lui Dumnezeu. Prima dată trebuie să se întîmple ceva ce să ne aducă împreună, într-un gen de relație în care întrebarea „Unde e fratele tău?“, dacă mi se adresează mie, să sune firesc. Acest „ceva“ poate fi o listă de îndatoriri pe care cineva cu autoritate a creat-o şi m-a instruit s-o urmez : „Eşti obligat să te interesezi de acțiunile fratelui tău“ sau, mai imperativ : „Eşti obligat să veghezi ca fratelui tău să nu i se facă nici un rău“. Sau acest „ceva“ poate fi un contract pe care eu şi fratele meu am acceptat să-l încheiem şi l-am semnat sau am jurat să-l respectăm, astfel încît am devenit fiecare, într-o oarecare măsură, agentul şi reprezentantul celuilalt, iar destinele noastre sau unele dintre aspectele lor s-au contopit. Dacă nu s-a întîmplat nimic de acest fel, Cain şi-a exprimat pe bună dreptate nedumerirea şi supărarea auzind întrebarea lui Dumnezeu. La urma urmei, era treaba lui Dumnezeu să justifice oportunitatea întrebării adresate lui Cain despre Abel.

Din punct de vedere ontologic, sîntem în cel mai bun caz unul *cu* altul. Alături poate însemna chiar fizic apropiați, umăr la umăr, şi totuşi infinit de departe : două ființe separate şi izolate în sine, monadele lui Leibniz, fiecare existînd prin păstrarea propriei *ipseité* (Paul Ricoeur),

[9] Emmanuel Lévinas, *Philosophie, justice et amour,* în *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre,* Grasset, Paris, 1991, pp. 128–129.

a identității cu sine însuşi, a granițelor proprii, a spațiului propriu. Paradoxal, a fi *cu* înseamnă a fi *separat*. „El nu este decît non-eu, locul ce-l ocupă el e un loc unde nu sînt eu". Depărtarea, distanța dintre noi nu va dispărea niciodată. Prăpastia poate fi doar trecută : atunci cînd eu ajung să-l cunosc pe el, atunci cînd calculez avantajele posibile şi pericolele potențiale pe care le prevesteşte prezența lui sau atunci cînd îi dau ce doreşte şi obțin de la el ce doresc. Putem fi buni unul cu altul sau ne putem lupta. Putem coexista în pace sau ne putem întinde reciproc curse. Toate astea zise sau făcute, nu vom rămîne totuşi decît alături. În plus, podurile peste prăpastie pot dispărea. De aceea, trebuie protejate. Pentru a fi păstrate intacte, e nevoie de materiale rezistente şi de pază vigilentă. Şi, de asemenea, poate, de pedepse severe pentru actele de sabotaj. E nevoie de *Lege*. Sau e nevoie de *Etică,* travestită doar ca Moralitate în timp ce imită Legea. Legea – cu heteronomia şi forța ei coercitivă – este singurul punct în care se poate ajunge atunci cînd se porneşte de la „a fi cu" al unor ființe separate din punct de vedere ontologic.

Lévinas ştie, şi de aceea anunță, atunci cînd reflectează la *Miteinandersein* al lui Heidegger : „nu cu prepoziția *mit* trebuie descrisă relația originară cu Celălalt"[10]. *Mit* este ceea ce constituie ontologia. Ontologia e teritoriul fără moralitate. Din perspectiva ontologiei, relația morală poate fi doar un supliment ulterior, o născocire, niciodată legitimată în totalitate, totdeauna un corp străin şi incomod, mereu discutabil, necesitînd constant o apologie care nu e niciodată pe deplin acceptată : „trebuie" nu poate fi derivat din „este", nu se pot atesta valori pornind de la fapte. Faptele nu sînt nici bune, nici rele ; faptele adevărate sînt neutre şi trebuie să rămînă neutre pentru a fi adevărate ; „faptele reale" nu includ evaluări... Oricine porneşte de la ontologie nu se angajează în a pune bazele moralității. Se angajează, în schimb, în descalificarea moralității ca „premisă", înainte de a fi şi înainte de fapte, făcînd astfel din înlocuirea sa cu Legea şi cu Etica asemănătoare cu Legea un rezultat previzibil.

Dar moralitatea *este* premisă, deşi precară, împotrivindu-se sintezei, nesupraviețuind sintezei, atenuîndu-se şi pălind atunci cînd sinteza învinge. Ceea ce se construieşte din împrejurarea ontologică de „a fi cu" nu este moralitate, deşi arhitecții şi constructorii se

---

[10] Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 19.

străduiesc să o prezinte ca atare, astfel încît nimic altceva să nu poată pretinde acest titlu. Moralitatea este *înaintea* ontologiei ; *pentru* e înaintea lui *cu* :

> experiența ireductibilă și ultimă a relației îmi pare de fapt ca fiind altundeva : nu în sinteză, ci în întîlnirea față în față a oamenilor, în sociabilitate, în semnificația sa morală. Dar trebuie înțeles că moralitatea nu apare ca un al doilea nivel, peste reflecția abstractă asupra totalității și a pericolelor sale ; moralitatea are un grad independent și preliminar. În primul rînd filosofia este o etică...
> Relația dintre oameni e desigur nesintetizabilă prin excelență. Se poate pune întrebarea dacă ideea de Dumnezeu, mai ales așa cum e gîndită de Descartes, poate face parte din totalitatea existenței sau dacă nu e, mai degrabă, transcendentă existenței. Termenul „transcendență" semnifică tocmai faptul că Dumnezeu și existența nu pot fi gîndite împreună. Deci, și în relația interpersonală, nu e o chestiune de a gîndi ego-ul și pe celălalt împreună, ci față în față. Adevărata uniune sau adevărata relație nu e cea de sinteză, ci aceea de întîlnire față în față[11].

În primul rînd, filosofia este o etică... Etica apare *înaintea* ontologiei... Relația morală apare *înaintea* existenței... Ce înseamnă toate acestea? Ce poate însemna „înainte" cînd existența, ontologia nu sînt încă? Nu este concordanța timpurilor (la care se referă cuvinte ca „înainte" și „după") potrivită doar în ontologie? Nu apar simultaneitatea și succesiunea, „înainte" și „ulterior", doar împreună cu existența ontologică? Tocmai asta e problema : „înainte" al condiției morale este un înainte *non-ontologic*, o condiție cu care ontologia nu vine în contact sau o condiție în care acest contact e respins și ignorat, iar autoritatea ontologiei, la fel ca și autoritatea asupra lui „înainte" și „după", asupra lui „împreună" și „singur", nu e recunoscută și își pierde importanța. În această condiție, „înainte" nu semnalează ordinea din cadrul existenței, o existență care a fost ordonată, structurată. Mai degrabă înseamnă respingerea oricărei agitații ce impune ordine, a oricărei structuri care pune ființele „la locul lor". „Înainte" în absența sau în ciuda ontologiei poate avea doar sens *moral*, iar acest sens este : *mai bine*. „Față în față" e *mai bine* decît „cu". „Cu" are un avantaj practic asupra lui „față în față", același avantaj ce îl are realitatea dură a existenței asupra începuturilor nesigure ale posibilității. A avea avantajul, totuși, înseamnă cel mult a fi mai puternic, nu mai bun.

---

[11] Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity : Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh. 1985, p. 77.

Şi astfel moralitatea este prezentată aici nu ca un erou al mitului etiologic, nu ca o existenţă imaginară, „primordială", inferioară, nu ca un gen diferit de existenţă, o altă existenţă înainte de existenţa pe care o ştim, o stare mitică „preontologică" a eului, nu ca o existenţă care *precedă* „existenţa *în timp*", ontologică („precedă" se concepe doar ca noţiune eminent ontologică). „Înainte" al moralităţii este instituit nu prin absenţa ontologiei, ci prin degradarea şi detronarea sa. Moralitatea este *transcendenţă* a existenţei, mai precis *şansa* unei asemenea transcendenţe. Eul moral intră în drepturile sale prin capacitatea de a se ridica deasupra existenţei, prin sfidarea existenţei, prin alegerea lui „faţă în faţă" în defavoarea lui „cu", prin refuzul de a accepta că autoritatea existenţei este într-adevăr o „autoritate de fier", prin trăirea „faţă în faţă" cu Celălalt *de parcă* existenţa, acea existenţă ce o cunoaştem din ontologie, nu ar avea voce sau, dacă are voce, ea poate fi ignorată, nu trebuie ascultată. După cum spunea traducătorul lui Lévinas, Richard A. Cohen :

> Etica nu are o esenţă, „esenţa" sa, ca să spunem aşa, este tocmai faptul că nu are o esenţă, că tulbură esenţele. „Identitatea" sa este tocmai faptul că nu are o identitate, că anulează identităţile. „Existenţa" sa nu este faptul că există, ci că e *mai bună decît existenţa*. Etica este tocmai etică prin tulburarea mulţumirii de a fi (sau a nu fi, corelativul lui a fi). „A fi sau a nu fi", insistă Lévinas, *nu* este întrebarea[12].

Moralitatea nu are „baze", nu are „fundament" (din nou, două noţiuni exclusiv ontologice, imposibil de tradus în limbajul moralităţii, fără legătură cu lumea morală „dinaintea" ontologiei, cu „altfel decît a fi"). Ea s-a născut şi moare în actul transcendenţei, în autoridicarea deasupra „realităţilor existenţei" şi a „faptelor", în aceea că nu se lasă constrînsă de nici unele. Confruntarea cu Celălalt nu ca persoană (*persona* : masca purtată pentru a face cunoscut rolul jucat, acel rol fiind

---

[12] În Lévinas, *Ethics and Infinity*, p. 10. Multe fraze care se străduiesc să transmită ideea eticului „a fi înainte de a fi" sună ciudat, într-un mod ce nu se poate îndrepta. Limbajul pe care îl utilizăm (singurul pe care îl putem utiliza) este o sedimentare a vieţii organizate sub auspiciile dominaţiei categorice a ontologiei. E un limbaj inventat pentru a raporta şi a explica existenţa, aşa cum o defineşte ontologia ; conceptul de „existenţă" şi toate corelativele şi derivatele sale exprimă în mod prozaic dreptul ontologiei de a defini. Poţi fi ajutat să învingi dificultatea ce rezultă, reţinînd că, în teoria etică a lui Lévinas, „existenţa" apare, cum ar spune Derrida, *sous rature*.

mai întîi descris şi prescris în scenariu), ci ca *faţă*, reprezintă deja actul de transcendenţă, deoarece tot ce ţine de Celălalt în capacitatea sa de a fi e absent din Celălalt ca Faţă. „Faţa nu e o forţă. E o autoritate. Autoritatea este adesea fără forţă“. Faţa „reprezintă ceea ce-mi rezistă prin opunere şi nu ceea ce mi se opune prin rezistenţă... Goliciunea absolută a unei feţe, faţa complet lipsită de apărare, fără protecţie, văl sau mască, este ceea ce se opune puterii mele asupra sa, violenţei mele, şi i se opune în mod absolut, cu o opoziţie care e opoziţie în sine“[13]. Celălalt nu are putere asupra mea sau, mai degrabă, dacă are o asemenea putere – dacă a exprimat deja ordinul ce trebuie să-l respect – nu ar mai fi o faţă, ci o fiinţă ontologică, realitatea dură a rezistenţei şi a luptei decisive. Celălalt e faţă în măsura în care eu merg în frunte, îi sînt vîrf de lance al ordinelor, le anticipez şi le provoc, în măsura în care îi comand să-mi comande. Celălalt e o autoritate deoarece eu doresc să ascult ordinul înainte de a fi rostit şi să îndeplinesc ordinul înainte de a şti ce îmi comandă să fac. „Singur“ (dacă a existat o asemenea stare), Celălalt e slab şi tocmai această slăbiciune face ca acţiunea mea de poziţionare a sa ca Faţă să fie o acţiune morală : sînt în totalitate şi cu adevărat *pentru* Celălalt, fiindcă eu sînt cel care îi dă dreptul să comande, să-l întărească pe cel slab, să dea glas tăcerii, să transforme nonexistenţa în existenţă, oferindu-i dreptul să-mi comande. „Sînt pentru celălalt“ înseamnă că mă dăruiesc Celuilalt ca ostatic. Îmi asum răspunderea pentru Celălalt. Dar îmi asum această răspundere nu aşa cum semnez un contract şi îmi iau asupra mea obligaţiile stipulate în contract. Eu sînt cel care îşi asumă răspunderea şi pot să mi-o asum sau s-o refuz, dar, ca persoană morală, mi-o asum de parcă nu aş fi eu cel care şi-o asumă, de parcă răspunderea nu ar fi pentru asumat sau refuzat, de parcă ar fi acolo „deja“ şi „întotdeauna“, de parcă ar fi a mea fără ca eu să mi-o fi asumat vreodată. Răspunderea mea, care îl constituie simultan pe Celălalt ca Faţă şi pe mine ca eu moral, este *necondiţionată*.

> Răspunderea faţă de celălalt nu poate să fi început în angajamentul meu, în decizia mea. Răspunderea nelimitată în care mă aflu vine din cealaltă latură a libertăţii

---

[13] *The Paradox of Morality : an Interview with Emmanuel Lévinas by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainley*, trans. Andrew Benjamin and Tamara Wright, în *The Provocation of Lévinas : Rethinking the Other*, ed. Robert Bernesconi and David Wood, Routledge, London, 1988, p. 169 ; Emmanuel Lévinas, *Freedom and Command*, în *Collected Philosophical Papers*, ed. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1987, pp. 19, 21.

> mele, dintr-un „anterior oricărui sens", dintr-un „ulterior oricărei realizări", din nonprezentul prin excelență, nonoriginalul, anarhicul, anterior sau dincolo de esență[14].

A fi necondiționat înseamnă nu a depinde de avantajele situației sau de calitatea Celuilalt. Răspunderea mea nu e meritul ce l-a cîştigat Celălalt şi pe care „are dreptul" să-l revendice. Nu este nici măcar ceva ce eu îi datorez Celuilalt pentru serviciile făcute. Nu e o răsplată sau o compensație pentru nimic, căci nimic nu s-a întîmplat încă, iar „asocierea morală" între mine şi Celălalt de-abia începe. Moralitatea reprezintă *începutul absolut.*

Cititorul trebuie să fie nedumerit, foarte probabil şi derutat, de nebuloasa ciudată, de „neclaritatea" acestei descrieri. Sigur Celălalt nu e doar o față, ci, în cel mai bun caz, fața *cuiva*? Sigur se află o persoană în spatele fiecărei fețe, o persoană cu bagajul normal de virtuți, dar şi de vicii, de succese şi eşecuri, de realizări şi neglijențe, de bunăvoință şi răutate, de farmec şi repulsie? Sigur unitatea noastră are o istorie anterioară, chiar dacă, pînă la această întîlnire de aici şi de acum, nu am fost conştient de ea? Sigur „Fața" descrisă aici e o ficțiune, şi o ficțiune pe care eu trebuie singur să o fac să apară în întregime, în vreme ce – parcă pentru a face lucrurile şi mai derutante – mă prefac că a fost aici tot timpul?

Bazele fără baze

Da, cititorul are dreptul la scepticism, tot la fel cum Cain a respins, justificat, ca irelevantă sau absurdă întrebarea lui Dumnezeu. În cazul unei moralități ce vine *înaintea* existenței, nu e nimic care să-mi justifice răspunderea şi încă şi mai puțin care să stabilească faptul că eu sînt răspunzător, că răspunderea e a mea ; determinarea şi justificarea sînt caracteristici ale existenței, ale existenței ontologice, singura care există, la urma urmei. Iar cititorul rațional va avea dreptate să sublinieze că „înainte de existență" nu *există* şi, chiar dacă ar exista, nu am şti oricum nimic despre aceasta – nu aşa cum „ştim" despre „fapte". Da, totul este evident adevărat (cu ontologia ce oferă toate dovezile necesare). Şi totuşi nu e alt loc pentru moralitate decît *înainte de existență,* adică, repetăm,

---

[14] Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence,* trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, p. 10.

în acel tărîm-ne-tărîm care e *mai bun* decît existența. Iar respectivul tărîm trebuie găsit de eul moral, pentru că nu sînt căi bătătorite și însemnate care să ducă la el. Răspunderea scoate la iveală Fața dinaintea mea, dar mă și creează ca eu moral. A considera răspunderea de parcă aș fi deja răspunzător constituie un act de creare a spațiului moral, ce nu poate fi trasat altundeva sau în alt fel. O asemenea răspundere considerată „de parcă ar fi deja acolo" e singura bază pe care o poate avea moralitatea. O bază fragilă, trebuie să recunoaștem. Dar ești aici : o poți lua sau poți renunța la ea...

Din punct de vedere etic, moralitatea este înaintea existenței. Dar din punct de vedere ontologic, nu e nimic înainte de existență, pentru că, tot din punct de vedere ontologic, „înainte de existență" reprezintă o altă existență. Moralitatea e „înainte de existență" doar în sensul său propriu, cel moral, de „înainte", adică de „mai bună". Dar în sens ontologic, care domină ori de cîte ori cele două sensuri concurează pe tărîmul existenței, tărîm în care ne aflăm cu toții, existența e înainte de moralitate ; eul *moral* nu poate fi altceva decît un *eu* moral. Din punct de vedere ontologic, moralitatea poate veni doar *după* existență, adică fie ca un rezultat determinat al existenței, fie ca o lege obligată să admită prioritatea existenței prin dorința de a se justifica în funcție de existență. Iar eurile morale (cele *altfel* decît existența, nu *o altă* existență) sînt, din punct de vedere ontologic, inseparabile de obiectele animate, din carne și oase, numite ființe omenești. Ontologic, aceste obiecte vin *înaintea* eurilor morale. „De ce trebuie să mă intereseze celălalt?... Sînt eu păzitorul fratelui meu? Aceste întrebări au sens numai dacă s-a presupus deja că ego-ul se interesează doar de el însuși, că reprezintă o preocupare doar pentru sine. Într-o asemenea ipoteză, rămîne într-adevăr de neînțeles ca în-afara-mea cel absolut, celălalt, să mă preocupe"[15]. Adevărul îngrozitor despre moralitate este că ea *nu e inevitabilă, nu e determinată* în nici un sens ce poate fi considerat valabil din perspectivă ontologică ; nu are „baze" în sensul recunoscut de această perspectivă. Etica nu se aruncă în Marele Necunoscut de „dinainte de existență" pentru a găsi sau a construi bazele pe care nici o expediție ce a pornit de la „existență" nu a reușit să le descopere sau să le construiască. Etica privește „înainte" de existență nu pentru că speră ca bazele căutate să se ascundă acolo, ci pentru că știe că tocmai *acțiunea de a privi într-acolo*

[15] Lévinas, *Otherwise than Being*, p. 117.

pune bazele eului moral, ca şi cînd ar fi singura bază pe care o poate avea vreodată moralitatea şi singura ce şi-o va permite vreodată.

> Există un moment utopic în ceea ce spun ; e recunoaşterea a ceva ce nu poate fi înțeles, dar care, în ultimă instanță, ghidează orice acțiune morală... Nu există viață morală fără utopie – utopie în sensul precis în care sfințenia e bunătate[16].

Şi totuşi îndoiala nu va dispărea şi va trebui înfruntată. Care este deosebirea între o utopie activă, capabilă *(doar capabilă)* să genereze acțiune morală (deşi nu întotdeauna şi fără nici o garanție de succes), şi fantezia utopică abstractă şi goală? E ceva în cadrul existenței care determină eul ontologic să rătăcească în exilul lui „altfel decît existență" şi să se transforme, în acest mod, într-un eu moral? Lévinas descrie călătoria de „trezire" *(l'éveil)* care e determinată şi conținută de, sau conține, apariția eului. Trezirea nu se referă la confruntarea cu *mine însumi* ca „un alt eu", ci la perspectiva husserliană asupra Celuilalt în care *Körper* devine *Leib*, trup viu, trup spiritual, trup „cu subiectivitate". Doar în analiza lui Lévinas, acel element extraordinar, care pentru Husserl este el însuşi nonepistemologic (noncognitiv), fiind începutul oricărei epistemologii (al *posibilității* epistemologiei), e, în schimb, un eveniment preetic ce reprezintă începutul oricărei moralități (al *posibilității* moralității). În acest eveniment, „sfera primordială îşi pierde prioritatea, subiectivitatea se trezeşte din egologie : din egoism şi egotism". Acest eveniment constituie „posibilitatea de a mă deştepta acolo unde eu, față în față cu Celălalt, mă eliberez de mine însumi, mă trezesc din somnul dogmatic". „Totul e de la început la acuzativ... eu sînt «în mine însumi» prin ceilalți"[17]. Trezirea nu se află în „eu sînt eu", ci în „eu sînt *pentru*".

Ceea ce e totuşi trezire sau, mai pertinent, deşteptare. Unii se pot trezi, alții nu. Unii se pot deştepta, alții pot rămîne amorțiți. Şi trezirea, şi deşteptarea sugerează un pasaj cu dublu sens. Dacă unii se pot trezi sau deştepta, alții pot adormi şi ameți. Nesiguranța leagănă moralitatea, fragilitatea o bîntuie de-a lungul vieții. Nu e necesar să fii moral. A fi moral reprezintă o şansă de care poți profita ; însă poți la fel de uşor şi s-o ratezi.

---

[16] *The Paradox of Morality*, p. 178.

[17] Emmanuel Lévinas, *La Philosophie de l'éveil*, în *Entre nous*, p. 103 ; *Otherwise than Being*, p. 112.

Problema e totuşi aceea că a pierde şansa moralităţii înseamnă şi a pierde şansa eului. Dacă „totul e de la început la acuzativ", nu va fi nici un eu, doar dacă nu porneşte de la acuzativ, de la „a fi *pentru*". Trezirea la a fi pentru Celălalt înseamnă trezirea eului, ceea ce constituie *naşterea* eului. Nu există nici o altă trezire, nici o altă cale de a mă descoperi pe mine însumi ca *unicul* eu, singurul eu, eu diferit de toţi ceilalţi, eu cel *de neînlocuit*, nu un element dintr-o categorie.

Jean-Paul Sartre a sugerat că ego-ul s-a născut din autocunoaştere, dar că aceasta e determinată de privirea Celuilalt : o privire atentă, o privire estimativă, o privire „de obiectivare". Celălalt mă analizează ca pe un obiect şi astfel mi-a compromis subiectivitatea ; m-a transformat într-o „fiinţă ca atare", o fiinţă printre alte fiinţe, un obiect printre alte obiecte, un lucru constituit prin interesele şi relevanţele Lui, ale Celuilalt. Nu e vorba atît de a descoperi, cît de a fi descoperit, un atac care mă îndeamnă la rezistenţă. „Trezirea" la mine însumi (dacă Sartre a utilizat expresia) ar fi de neconceput, dacă nu ar reprezenta un act de rezistenţă. Pot deveni un eu, un ego, doar atunci cînd îmi adun puterea *împotriva* Celuilalt , cînd lupt pentru libertatea pe care Celălalt o ameninţă. Pentru Sartre, ruptura constituie actul de naştere al subiectivităţii mele. Subiectivitatea e *înstrăinare*... Nu chiar, spune Lévinas. Eul se poate naşte doar din *unire*. Tocmai prin pasul ce l-am făcut *spre* Celălalt am devenit eul unic, singurul eu, eul de neînlocuit care sînt.

> A fi om înseamnă a trăi ca şi cum nu ai fi o fiinţă printre alte fiinţe... Eu sînt cel care îl sprijină pe Celălalt şi răspunde de el... Răspunderea mea faţă de el e netransferabilă, nimeni nu mă poate înlocui. De fapt, este un fel de a afirma tocmai identitatea eului uman pornind de la răspundere... Răspunderea îmi revine mie exclusiv şi, din punct de vedere omenesc, nu o pot refuza. Această sarcină reprezintă o demnitate supremă a unicului. Eu sînt eu în măsura în care sînt răspunzător, un eu nesubstituibil, pot înlocui pe oricine, dar nimeni nu mă poate înlocui[18].

Tocmai o asemenea răspundere – absolut, complet neheteronomă, radical diferită de răspunderea impusă sau de obligaţiile ce rezultă din datoria contractuală – mă transformă în eu. Această răspundere nu „derivă" din nimic altceva. Sînt răspunzător nu din cauza a ceea ce ştiu despre Celălalt, despre virtuţile sale, despre ce a făcut sau poate face pentru mine. Nu trebuie să-mi demonstreze Celălalt că îi datorez

---

[18] *Ethics and Infinity*, pp. 100–101.

răspunderea. Doar prin acel refuz hotărît şi mîndru de „a avea un motiv", de „a avea o bază", mă eliberează răspunderea. Această eliberare nu e contaminată de supunere, chiar dacă duce la predarea mea ca ostatic spre binele şi răul Celuilalt. Ambivalenţa se află în inima moralităţii : sînt liber în măsura în care sînt ostatic, sînt eu în măsura în care sînt pentru Celălalt. Doar că, o dată ce ambivalenţa e mascată sau îndepărtată din vedere, egoismul se poate ridica împotriva altruismului, interesul personal împotriva binelui colectiv, eul moral împotriva normei etice confirmate din punct de vedere social.

Totuşi, viaţa se desfăşoară în acea „postsciziune", cînd ambivalenţa a fost deja transformată în opoziţie, luptă şi conflict de interese. Tocmai dintr-o asemenea viaţă trebuie să te „trezeşti", să te „deştepţi", pentru a ajunge *înapoi* la acea *ambivalenţă* nefericită, incongruentă, neraţională, care stă cu adevărat la baza eului moral. Eul moral şi-ar căuta în zadar bazele în „postambivalenţă". În acea „post", poate găsi doar compromisul ce lasă egoismul neatins şi interesele divergente, un compromis gata să se justifice ca o capitulare, ca un rău mai mic, ca un sacrificiu de sine, inevitabil, deşi regretabil. Bazele pot fi găsite doar prin retragerea din acea existenţă ordonată, bine chibzuită şi logică. Şi, în ultimă instanţă, în „deşteptarea" la faptul că moralitatea nu e nici ordonată, nici logică, şi că are ambivalenţa drept singură bază.

Tăcerea insuportabilă a responsabilităţii

Întoarcerea la ambivalenţa incurabilă a lui „pentru Celălalt" înseamnă şi trecerea de la siguranţa confortabilă a existenţei la nesiguranţa înspăimîntătoare a responsabilităţii. Dacă las deoparte existenţa echilibrată a intereselor ce pot fi clar delimitate, exprimate şi calculate, datoriile ce pot fi învăţate şi drepturile ce pot fi probate şi apărate prin tribunal, renunţ la confortul vieţii asigurate împotriva vinovăţiei, al implicării benefice, purificate, în convenţii care nu cer altceva decît să fie urmate. După spusele lui Knud E. Løgstrup, extraordinarul filosof etic danez, „ceea ce se aşteaptă de la noi, în mod normal, în viaţa de zi cu zi, nu e preocuparea pentru viaţa unei persoane, ci pentru lucrurile ce ţin de politeţea convenţională. Convenţia socială are efectul de a reduce încrederea pe care o manifestăm, ca şi pretenţia de a ne preocupa de viaţa altei persoane". Convenţiile fac viaţa confortabilă : ele protejează viaţa trăită în urmărirea interesului per-

sonal. Doar se pare, superficial privind lucrurile, că urmărirea politeții convenționale reprezintă instrumentul unirii. De fapt, efectul este despărțirea. Utilizăm convențiile „ca mijloc de a ne ține la distanță unii de alții și de a ne izola". Ceea ce face deja convențiile atractive și conviețuirea ca politețe convențională, seducătoare. Mai este totuși un merit ce face mai tentantă convenționalitatea : normele sociale

> oferă directive comparativ precise despre ce să facem și ce să ne abținem să facem. În mod normal, ne putem conforma acestor directive chiar fără să trebuiască să ținem seama de cealaltă persoană, cu atît mai puțin să ne preocupăm de viața ei[19].

Acum am dreptate, acum nu ; în ambele cazuri, știu exact cum stau, fie într-un fel, fie în altul, *tertium non datur.* Normele, regulile, convențiile sociale se referă la siguranță și la conștiința împăcată. „Toată lumea o face", „Așa se fac lucrurile" reprezintă medicamentul, profilactic și eficient, pentru conștiința încărcată. E adevărat, mi-am pierdut autonomia, ca efect secundar. Dar ce am cîștigat nu e de scos ușor din discuție.

Cît este de chinuitor să se înfrunte, în schimb, acea cerință preontologică pe care convențiile ne ajută atît de confortabil să o uităm. *Acea* cerință e *neexprimată*. Celălalt, după cum ne amintim, nu reprezintă o forță, ci o față : Celălalt îmi rezistă prin simplul fapt că e Celălalt, prin opoziția sa – nu mi se opune prin rezistență (rezistența e ceva care mă provoacă să lupt și să înving ; ceea ce dezarmează cu adevărat e lipsa de rezistență). Celălalt e „doar" autoritate, iar autoritatea nu are nevoie de forță. Astfel, ordinul de a manifesta interes, de a „fi pentru", s-a dat înainte de a fi exprimat, și s-ar fi dat chiar dacă nu s-ar fi exprimat niciodată și avea să rămînă astfel pentru totdeauna. După cum spune Løgstrup,

> Cerința, tocmai pentru că e neexprimată, este radicală... Indiferent cît de semnificativ sau de nesemnificativ pare, la suprafață, ceea ce trebuie făcut, cerința

---

[19] Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trans. Theodor I. Jensen, Fortress Press, Philadelphia, 1971 (orig. 1956), pp. 19, 20, 58. Respectarea convențiilor nu presupune gîndire și desigur nici implicare : „Nimeni nu e mai lipsit de gîndire decît cel ce își face un principiu din a aplica și a realiza directive demult enunțate... Totul se poate desfășura mecanic ; tot ce trebuie e un calcul pur tehnic" (p. 121). De aceea, insistă Løgstrup, nu poate exista „moralitate creștină". Dacă Isus a „rupt tăcerea rugăciunii" (p. 115), substanța morală e scoasă din forma etică

> e radicală pentru că, în chiar natura cazului, nimeni altcineva decît el singur, prin propriul altruism, nu poate să descopere ce-i va servi mai bine celeilalte persoane... Cerința are efectul de a face din persoana căreia îi este adresată un individ în sensul precis al cuvîntului... Radicalitatea se manifestă şi prin faptul că persoana cealaltă nu are dreptul să ceară ea însăşi[20].

„Cerința", spre deosebire de ordinul confortabil de precis, este îngrozitor de vagă, de confuză şi deconcertantă, într-adevăr abia perceptibilă. Ea determină eul moral să fie propriul său interpret şi – aşa cum se întîmplă cu toți interpreții – să rămînă veşnic nesigur de corectitudinea interpretării. Oricît de radicală ar fi interpretarea, nimeni nu poate fi niciodată pe deplin convins că ea a corespuns cu radicalitatea cerinței. Am făcut asta, dar nu pot face mai mult? Nu există nici o convenție, nici o regulă pentru trasarea limitei datoriei mele, pentru oferirea păcii sufleteşti în schimbul acceptului meu de a nu depăşi niciodată această limită. Şi nu există nici măcar speranța că Celălalt, încredințat răspunderii mele, poate ajuta cu ceva. Celălalt nu are nici un drept să ceară... Dacă şi-ar exprima cerințele, doar ar invoca şi ar decreta drepturi şi obligații, norme şi reguli (astfel încît să ne putem judeca) sau şi-ar încorda muşchii (astfel încît să ne putem lupta). Dar nici procesul, nici bătaia nu pot îmblînzi o cerință ce se încăpățînează să rămînă neexprimată, în vreme ce convențiile se manifestă zgomotos. Tocmai radicalitatea ce apare în urma neexprimării face cerința inflexibilă, indestructibilă, necondiționată – baza pe care eul moral îşi poate fonda siguranța nesigură, certitudinea incertă...

Ca să fim sinceri, nu acesta e genul de bază la care au visat şi continuă să viseze filosofii etici. Ea lasă mult de dorit şi poate aşa ajung aceia ce caută terenul de construcție al Legii să prefere să privească în alte direcții. Nu poate fi clădită nici o etică armonioasă pe acest teren, doar mlădițele împrăştiate ale unei anxietăți morale fără sfîrşit, niciodată risipită, vor creşte abundent pe acest sol. O asemenea bază promite orice în afară de armonie arhitecturală şi pace sufletească. Şi totuşi *anxietatea* morală este cea care asigură unica substanță pe care a avut-o vreodată eul moral. Ceea ce creează eul moral este impulsul de a face, nu cunoaşterea a ceea ce trebuie făcut, sarcina neîndeplinită, nu datoria corect împlinită. „Dar totul se adaugă la faptul că o persoană nu poate fi

[20] Løgstrup, *The Ethical Demand*, pp. 46–47.

niciodată pe deplin sigură că a acționat corect“, concluzionează Løgstrup[21] . Într-adevăr. Această nesiguranță fără ieşire reprezintă tocmai baza moralității. Se recunoaşte moralitatea prin simțul său chinuitor al neîmplinirii, prin nemulțumirea sa endemică față de sine însăşi. *Eul moral este un eu bîntuit veşnic de bănuiala că nu e suficient de moral.*

Vorbind de răspunderea morală a oricărui supraviețuitor al ororilor Holocaustului, unul dintre cei mai activi şi devotați salvatori ai victimelor nazismului, Władysław Bartoszewski, a concluzionat că „Doar aceia care au murit ajutînd pot spune că au făcut destul“. Acest verdict nu-i va consola prea mult pe supraviețuitori, cărora le-a fost dedicat : pare o învinuire pe viață. La urma urmei, mulți au ajutat victimele, dar puțini au fost dispuşi să devină ei înşişi victime. Vaticanul a recunoscut caracterul excepțional, anormal, al sacrificiului radical de sine, prin sanctificarea Părintelui Kolbe, care a murit salvînd viața altui deținut de la Auschwitz. Nici învățații Talmudului nu au avut dubii : iată ce spun ei în *Trumot* (8:10) :

> Ulla bar Koshev era căutat de guvern. El s-a ascuns la Rabinul Joshua ben Levi la Lod. Forțele guvernului au înconjurat oraşul, spunînd : „Dacă nu ni-l predai, vom distruge oraşul“. Rabinul Joshua s-a dus la Ulla bar Koshev şi l-a convins să se predea. Ilie i se arăta Rabinului, dar din acel moment nu a mai făcut-o. Rabinul Joshua a postit multe zile, iar în final Ilie i s-a arătat. „Trebuie să mă arăt turnătorilor?“, a întrebat el. Rabinul Joshua a răspuns : „Am urmat legea“. Ilie i-a răspuns : „Dar legea e pentru sfinți?“

Sfinții sînt sfinți pentru că nu se ascund în spatele umerilor înguşti ai Legii. Ei ştiu sau simt sau acționează de parcă ar simți, că nici o lege, oricît de generoasă şi omenească, nu poate epuiza datoria morală, nu poate duce consecințele lui „a fi pentru“ la extrem, la alegerea ultimă. între viață şi moarte. Aceasta nu înseamnă că trebuie să fii sfînt pentru a fi moral. Nu înseamnă nici că opțiunile morale sînt întotdeauna, zilnic, probleme de viață şi de moarte : cea mai mare parte a vieții se desfăşoară la o distanță sigură de extrem şi de alegerile ultime. Dar nu înseamnă că moralitatea, pentru a fi eficientă în viața neeroică, neinteresantă, trebuie concepută pe măsura eroică a sfinților, sau, mai degrabă, că sfințenia sfinților trebuie considerată singurul său orizont. *Practica* morală poate avea doar baze *nepractice.* Pentru a fi ceea ce este – practică morală –

---

21 Løgstrup, *The Ethical Demand*, p. 114.

trebuie să-şi stabilească standarde pe care nu le poate atinge. Şi nu se poate mulțumi niciodată cu propriile asigurări sau cu asigurările altora că standardele au fost atinse. În ultimă instanță, lipsa de automulțumire, şi indignarea față de sine pe care aceasta o produce, reprezintă protecția cea mai sigură a moralității.

4

ASOCIEREA MORALĂ ÎN DOI

Încet-încet, modernitatea l-a privat pe om de toate însemnele „particulariste“ şi l-a dotat cu esenţa (presupus) „complet umană“, cea a „fiinţei morale independente, autonome şi astfel fundamental nesociale“[1]. De la bun început, modernitatea şi-a propus să-l elibereze pe om de toate „influenţele istorice şi diversiunile care îi distrug esenţa cea mai profundă“, astfel încît – s-a sperat – „ceea ce e comun tuturor, omul ca atare, poate apărea în el ca esenţă a sa“[2]. „Omul ca atare“ a fost desigur un nume de cod pentru o fiinţă omenească subordonată unei singure puteri, puterea legislativă a statului, şi determinată de aceasta ; în vreme ce eliberarea care trebuia să aibă loc pentru ca „esenţa“ să strălucească în toată puritatea sa străveche însemna distrugerea sau neutralizarea tuturor acelor *pouvoirs intermédiaires*, puteri „de particularizare“ ce sabotau efortul puterii „de universalizare“ a statului modern. Bătălia pentru dezvăluirea „esenţei umane“ a fost doar una dintre multele bătălii ale războiului pentru dreptul de a face legi şi de a face legi *în stil monopolist*, sau, mai degrabă, ale războiului pentru înlocuirea „mîinii moarte“ a obiceiului şi a tradiţiei (o mînă de fapt foarte vie, datorită mecanismelor, apărate pe plan local, ale reproducerii controlate) cu voinţa statului ca singur legislator. A trebuit ca alte forme – obişnuite, tradiţionale – să fie distruse şi eliminate, astfel încît trupul şi sufletul gol al „omului ca atare“ să se poată îmbrăca în hainele noi, făcute la comandă de data aceasta.

Eliberată din carcasa obligaţiilor sale „naturale“, „esenţa“ „omului ca atare“ s-a dovedit a fi, printre altele, o singurătate asocială. Gînditorii de marcă ai noii ordini create în mod artificial, cum ar fi Hobbes sau

---

[1] Louis Dumont, *Essays on Individualism : Modern Theory in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, 1986, p. 25.

[2] Georg Simmel, *Freedom and the Individual*, în *On Individuality and Social Forms*, ed. Donald N. Levine, University of Chicago Press, 1971, pp. 219–220.

Locke, au conceput un individ legat de societate în mare (a se citi : de statul-națiune) doar exterior și instrumental : ei nu au considerat faptul de „a fi o parte a societății“ ca pe o capacitate de „a schimba sau a modifica indivizii în mod fundamental sau semnificativ“, ci au crezut că instituțiile „există pentru a păstra, a proteja și a apăra propriul interes al indivizilor“[3]. În această concepție, totuși, individul a fost eliberat de toate obligațiile față de alte ființe omenești (cu excepția celor create și aplicate de singura putere în măsură să impună „legea pămîntului“). După cum rezumă Simmel în mod pătrunzător,

> Toate relațiile cu ceilalți sînt astfel simple opriri pe drumul pe care ego-ul ajunge la propriul eu. Lucru adevărat, indiferent dacă ego-ul se simte fundamental identic cu acești ceilalți pentru că încă are nevoie de o asemenea convingere de susținere, atîta vreme cît se bazează pe sine însuși și pe propriile puteri, sau dacă e suficient de puternic pentru a îndura singurătatea propriei calități, mulțimea fiind acolo doar pentru ca fiecare individ să-i poată folosi pe ceilalți ca o măsură a neasemuirii lui și a individualității lumii sale[4].

Monada ermetic închisă și singură e abandonată în mulțimea celorlalți care sînt aproape și totuși infinit de departe și de înstrăinați, căutînd în fiecare relație doar o șansă de hrănire a propriei identități... Societatea modernă s-a specializat în refacerea spațiului social : ea a intenționat crearea unui spațiu public în care să nu existe *nici un fel de proximitate morală.* Proximitatea e domeniul intimității și al moralității ; distanța e domeniul înstrăinării și al Legii. Între eu și celălalt, trebuie să existe o distanță structurată doar de reguli legale – nici o influență a ceva spontan și imprevizibil, nici o putere ce nu inspiră încredere și se opune legislației universale, asemenea celor ale impulsului moral voluntar. S-a sperat ca regulile legale să fie respectate în măsura în care ele se adresau interesului *personal* al celor chemați să se supună, și s-a promis ca ele să ofere cel mai bun serviciu ce există sau poate exista : regulile legale urmau să-i ajute și să-i încurajeze pe indivizi să caute ceea ce li se potrivea cel mai bine propriilor interese și au promis să le arate oamenilor cum să facă lucrul acesta. Individul definit din punct de vedere legal a fost cel care avea interese ce nu erau interesele

---

[3] Jean Bethke Elshtain, *Liberal Heresies : Existentialism and Repressive Feminism*, în *Liberalism and the Modern Polity : Essays in Contemporary Political Theory*, ed. Michael J. Gargas McGrath, Marcel Dekker, New York, 1978, p. 35.

[4] Simmel, *Freedom and the Individual*, p. 223.

celorlalţi. Distanţa dintre eu şi celălalt s-a mărit dincolo de riscul cîrdăşiei, prin separarea şi (mereu posibilul) conflict între interesele individuale.

O dată exilate din lăcaşul lor natural, cel al proximităţii, sentimentele au putut fi redirecţionate către totalitatea abstractă, imaginată a statului-naţiune (în limbajul lui Reinhold Niebuhr, altruismul individual poate fi transformat în egoism de grup). Aceasta ar lăsa apropierea imediată a individului, compania celorlalţi, în care a fost trăită viaţa, goală din punct de vedere moral. Efectul parţial planificat, parţiat neanticipat al acestui lucru a fost, ca să spunem aşa, o incultură morală secundară : incapacitatea individului de a face faţă prezenţei Celuilalt şi afecţiunii pe care acea prezenţă o evoca – misterios şi nelegitim, după cum pare acum. Într-o lume bazată doar pe reguli codificabile, Celălalt se profila ameninţător în afara eului, ca o prezenţă mistificatoare, dar, mai presus de orice, confuz ambivalentă : ancorarea potenţială a identităţii eului, care era simultan un obstacol şi opoziţie faţă de autoafirmarea ego-ului. În etica modernă, Celălalt era contradicţia întrupată şi cea mai impresionantă barieră pe calea eului către împlinire.

Dacă postmodernismul înseamnă o retragere din fundătura în care au condus ambiţiile radicale ale modernismului, etica postmodernă l-ar readmite pe Celălalt ca pe un semen, aflat aproape, atît fizic *cît şi* psihic, în inima eului moral, revenit din deşertul intereselor calculate în care a fost exilat ; ar reinstaura semnificaţia morală autonomă a apropierii ; l-ar reconcepe pe Celălalt ca pe un personaj crucial în procesul prin care eul moral îşi intră în drepturi. După cum a postulat Alain Renaut, pentru a remedia ceea ce a neglijat filosofia etică modernă, noua etică trebuie să se concentreze pe intersubiectivitate, ca „limită impusă individualismului monadologic“[5]. În acest sens, etica lui Lévinas este etică postmodernă. Cum sugera François Laruelle, Lévinas e „cel care îl gîndeşte pe Celălalt“ ; „Lévinas «inventează» un Celălalt radical etic, îl exprimă pe Celălalt prin ceea ce l-a interpelat, înainte chiar de a putea enunţa în ce fel“[6]. Or, reluînd cuvintele lui Marc-Alain Ouaknin : etica lui Lévinas este un „umanism al Celuilalt“. Etica sa e postmodernă, deoarece e animată de

---

[5] Alain Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, p. 61.

[6] François Laruelle, *Irrécusable, irrecevable*, în *Textes pour Emmanuel Lévinas*, ed. François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, p. 9.

strategia deschiderii, ce anulează imanența monadică şi transformă subiectul într-unul care iese din sine însuşi, în subiectul autotranscendenței. Pentru Lévinas, apariția [*surgissement*] intersubiectivității constituie subiectul, nu invers[7].

Într-o etică postmodernă, Celălalt nu ar mai fi acela care, în cel mai bun caz, reprezintă prada pentru eul ce se reface şi, în cel mai rău caz, se opune şi sabotează constituirea eului. În schimb, ar fi apărătorul vieții morale. După cum spunea Lévinas însuşi, „umanitatea omului, subiectivitatea, e o răspundere pentru celălalt, o vulnerabilitate extremă. Revenirea la eu se transformă într-un ocol interminabil..." La ce se referă aceste cuvinte este o răspundere față de Celălalt care vine înainte ca însuşi Celălalt să aibă timp să ceară ceva, răspundere „nelimitată pentru că nu se măsoară prin angajamente, la care se raportează asumarea şi refuzul responsabilităților"[8]. Responsabilitate înaintea asumării unor angajamente, o responsabilitate care e măsura *a priori* a tuturor angajamentelor, mai degrabă decît să fie măsurată *a posteriori* de către acestea.

Asimetria lui Eu–Tu

Într-o răsturnare extrem de dramatică a principiilor eticii moderne, Lévinas acordă Celuilalt prioritatea care a fost, fără îndoială, atribuită odată eului.

Relația intersubiectivă e o relație nesimetrică. În acest sens, eu sînt răspunzător pentru Celălalt fără a aştepta reciprocitate, chiar dacă ar fi să mor pentru asta. Reciprocitatea e problema *lui*... Eu sînt responsabil pentru o responsabilitate totală, ce răspunde pentru toți ceilalți şi pentru toți din ceilalți, chiar pentru responsabilitatea lor. Eu am întotdeauna o răspundere *în plus* față de toți ceilalți[9].

Problema subiectivității constă în a mă îndrepta spre celălalt fără a mă preocupa de mişcarea lui către mine. Sau, mai exact, ea constă în a mă apropia astfel încît, dincolo de toate relațiile reciproce care se stabilesc între mine şi semenul meu, eu să fac întotdeauna un pas în plus către el... Aproapele mă preocupă înainte de

---

[7] Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Balland, Paris, 1992, p. 129.

[8] Emmanuel Lévinas, *No Identity*, în *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1987, p. 149.

[9] Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity : Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, pp. 98–99.

orice obligație, de orice angajament acceptat sau refuzat... Eu sînt așa cum s-a ordonat din afară, dirijat în mod dureros, fără a interioriza prin reprezentări sau concepte autoritatea care mă comandă. Fără a mă întreba : Ce este ea pentru mine? De unde provine dreptul ei de a mă comanda? Ce am făcut pentru a fi de la început îndatorat?
Fața unui semen semnifică pentru mine o răspundere indiscutabilă, care precedă fiecare consimțămînt liber, fiecare pact, fiecare contract[10].

Nici o libertate nu e absolută, totală, nelimitată. Nu există nici o cale de a ieși dintr-un tip de dependență decît cu ajutorul altcuiva. Fiecare luptă pentru eliberare, dacă e cîștigată, are ca rezultat înlocuirea unei obligații, dureroasă și frustrantă, cu alta, neîncercată sau văzută ca un rău mai mic. Fiecare eliberare celebră constituie o eliberare din dependența cea mai temută, nu din dependență în general. Emanciparea modernă consideră că are drept ideal *omul socializat,* condus de reguli rațional concepute, clar enunțate, legal confirmate și deci rebotezate Legea Pămîntului, care înlocuiește dependența de forțele rebele și necontrolate, necodificate și astfel „oarbe", ale instinctelor și emoțiilor individuale (pentru Durkheim, de exemplu, îndepărtarea restricțiilor impuse de normele sociale dezvăluie nu un individ liber, ci un sclav al pasiunilor animale). Pe de altă parte, libertatea eului căruia i s-a redat dreptul de a acționa, fără jenă și fără nevoia de a se scuza, pe baza propriei răspunderi morale, poate însemna doar abandonarea sa în voia unei porunci morale care nu slăbește și cere întotdeauna mai mult decît poate sau vrea eul să dea.

Domeniul existenței, domeniul regulilor este și domeniul înțelesurilor. Se presupune că lucrurile și acțiunile *au* anumite înțelesuri, că sînt *posesoare* de înțelesuri și – posesiunea reprezentînd o relație de excludere – că au înțelesuri pe care alte lucruri și acțiuni nu le au. Responsabilitatea, în măsura în care rămîne doar morală, în măsura în care nu s-a făcut încă nici o încercare de a o reduce la o listă de obligații și de îndatoriri acceptate, nu are înțeles în acel sens. Prezența celuilalt cu care se confruntă responsabilitatea pretinde, prin lipsa sa de înțeles, prin nerealizarea potențialului său, să-și asume și să aibă înțelesuri. Doar mai tîrziu, atunci cînd eu recunosc prezența celuilalt ca răspundere a mea, atît eu, cît și aproapele meu, dobîndim înțelesuri : eu sînt cel responsabil, el e cel căruia îi atribui dreptul de a mă face responsabil.

---

[10] Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, pp. 84, 87, 88.

Tocmai în crearea înțelesului Celuilalt, şi deci şi al meu, ajunge să constea libertatea mea, libertatea mea *etică*. Şi exact datorită unilateralității, nesimetriei responsabilității, datorită condensării puterii creatoare în totalitate de partea mea, libertatea eului meu etic este, poate, paradoxal, singura libertate lipsită de umbra omniprezentă a dependenței.

Lévinas numeşte domeniul poruncii morale de a fi responsabil (şi deci de a fi liber) „proximitate". Încă o dată, termenul – cu conotațiile sale spațiale – este *sous rature* : nu există nimic cu adevărat spațial legat de proximitate, cu siguranță nu în sensul de spațiu fizic, nici măcar în sensul de spațiu social (cel al densității cunoaşterii reciproce). Apropierea presupusă de proximitate nu se referă la micşorarea distanței, la cele două ființe braț la braț sau obraz la obraz (literal sau metaforic), la contiguitate sau la fuziunea identităților. Nu se referă la nimic relativ, ce poate fi schițat şi măsurat. „Proximitatea" reprezintă singura calitate a situației etice – care „uită reciprocitatea, ca o dragoste ce nu se aşteaptă să fie împărtăşită". Proximitatea nu e o distanță foarte mică, nu înseamnă nici măcar depăşirea sau neglijarea sau negarea distanței, ci este pur (dar nu şi simplu) o „suprimare a distanței" :

> Relația de proximitate nu poate fi redusă la nici un gen de distanță sau contiguitate geometrică, nici la simpla „reprezentare" a unui semen ; ea este deja o atribuție, o atribuție extrem de urgentă, o obligație, în mod anacronic anterioară oricărui angajament. Această anterioritate e „mai veche" decît a priori.

„Înțelesul propriu şi absolut" al proximității doar (sau nu doar) „presupune «umanitatea»"[11]. Proximitatea semenului e „obsesivă" – tipul de imediat care „scapă din faza de conştiință, nu prin lipsă, ci prin exces, prin «excedarea» apropierii". Proximitatea e „mai presus de intenționalitate"[12]. Intenția presupune deja un spațiu măsurat, o distanță. Pentru ca intenția să existe, a trebuit să fie mai întîi separare, timp de reflecție şi de cumpănire, „de luat o hotărîre", de a face cunoscut şi de a anunța. Proximitatea e terenul tuturor intențiilor, fără a fi ea însăşi intențională. Maurice Blanchot a sugerat că, în relația etică, Celălalt e „atenția" :

---

[11] Lévinas, *Otherwise than Being*, pp. 82, 100–101, 81.

[12] Emmanuel Lévinas, *Language and Proximity*, în *Collected Philosophical Papers*, p. 119.

> Atenția înseamnă așteptare [*L'attention est l'attente*] : nu efort, nu tensiune, nici mobilizare a cunoașterii în jurul unui anumit lucru de care ești preocupat. Atenția așteaptă. Așteaptă fără grabă, lăsînd gol ceea ce e gol și neocolind decît graba, dorința impetuoasă și, chiar mai mult, oroarea de vid care ne determină să umplem prematur golul[13].

O asemenea atenție, o asemenea *așteptare* nu e posesivă, ea nu intenționează să-l deposedeze pe Celălalt de propria voință, de specificul și de identitatea proprie – prin constrîngere fizică sau cucerire intelectuală numită „definire". Proximitatea nu e nici o distanță parcursă, nici o distanță care pretinde să fie parcursă, nu e nici preambul la identificare și fuzionare, care poate fi, în practică, doar un act de înghițire și de absorbție. Proximitatea se mulțumește cu a fi ceea ce este – proximitate. Și e pregătită să rămînă astfel : starea de permanentă atenție, orice ar fi. Responsabilitatea nu s-a încheiat niciodată, nu s-a epuizat niciodată, nu a trecut niciodată. Așteptîndu-l pe Celălalt să-și exercite dreptul de a comanda, dreptul pe care nici o comandă deja dată și îndeplinită nu îl poate diminua.

Aporia proximității

A fi prezent, a aștepta într-un asemenea mod este o sarcină descurajantă. Ea duce eul la limita suportabilității ; ajunge prea aproape de aceste limite pentru ca posibilitatea depășirii lor să fie evitată. Cît de mult poate aștepta cineva, dacă nu i se promite nici un final, dacă așteptării i se refuză de la început șansa realizării viitoare? Nu e de mirare că gîndirea începe cu responsabilitatea care își caută cu ardoare propria negare. Tentația de a întreba „Sînt eu păzitorul fratelui meu?" se înscrie în a fi uniți. „Evadarea din libertate" enunțată de Erich Fromm nu reprezintă niciunde un impuls atît de copleșitor ca în starea de responsabilitate străveche, preontologică, în care libertatea e absolută și astfel cel mai puțin suportabilă.

Dar puterea Celuilalt se revelează în negarea sa. Ce era atît de tentant din moment ce promisiunea de eliberare (de răspunderea crudă, neostoită și de așteptarea interminabilă) îl dezvăluie pe Celălalt doar în legătură cu dependența mea. Acum sînt cu adevărat ostatic (al pretențiilor

[13] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 174.

crude, neostoite ale Celuilalt şi al agitaţiei sale interminabile). Dacă în starea de proximitate, Celălalt a fost *autoritatea* care mi-a fondat răspunderea – libertatea, unicitatea – acum el devine o *forţă*, o rezistenţă, acea putere care trasează o graniţă în jurul libertăţii mele, care creează o ambuscadă pentru a-mi răpi orice libertate pe care aş dori s-o păstrez. Fragilitatea Celuilalt a trezit eul moral din mine ; pe de altă parte, vigoarea şi combativitatea sa m-au dus şi mă ţin pe terenul de luptă. Totuşi, ca şi înainte, finalul nu se întrevede. Lupta, ca şi aşteptarea, nu cunoaşte sfîrşit, nu admite nici o rezolvare definitivă.

Deoarece în starea de proximitate răspunderea, fiind nelimitată, e cel mai puţin suportabilă, tot în starea de proximitate impulsul de a scăpa de răspundere e cel mai intens.

De aici paradoxul : aceeaşi condiţie care susţine atenţia dezinteresată dă naştere celor mai sîngeroase bătălii (nici un război nu e atît de crud, nici un război nu admite atît de puţină generozitate, ca un război disperat, fără nici o speranţă de victorie). Din acelaşi loc apar şi dragostea, şi ura, dragostea cea mai omenească şi ura cea mai inumană. Şi terenul responsabilităţii este, inevitabil, terenul cruzimii. Doar nelimitarea cruzimii poate (sau aşa sugerează logica) depăşi (iar în lipsa posibilităţii de depăşire, poate reduce la tăcere sau scoate din vedere) caracterul necondiţionat al poruncii etice. Proximitatea reprezintă terenul celei mai ameţitoare glorii a moralităţii, dar şi al celor mai ruşinoase înfrîngeri.

Omenia se transformă în cruzime din cauza tentaţiei de a închide ce e deschis, de a se retrage din pornirea către Celălalt, de a lupta cu forţa necruţătoare, surdă, a „poruncii nerostite“. Acesta este un conflict, unul adevărat, un conflict trăit de multe ori de oricine a considerat generozitatea prea împovărătoare şi prioritatea necondiţionată a slăbiciunii Celuilalt faţă de puterea mea prea solicitantă pentru a fi acceptată pe veci. Într-adevăr, conflictul e atît de comun şi atît de „normal“, încît e imposibil să contempli „caracterul înnăscut“ al impulsului moral fără să admiţi simultan natura endemică a agresiunii. De aici discuţiile nesfîrşite şi neconcludente între gînditorii care cred că oamenii sînt buni „în mod natural“ şi cei care susţin „caracterul firesc“ al răului. Fiecare parte are dovezi serioase pentru a-şi susţine argumentaţia – prea serioase pentru ca partea adversă să se simtă încrezătoare. Într-adevăr, condiţia de proximitate, locul de naştere al eului moral, tinde să fie, de la început, sfîşiată între impulsul de a sta şi impulsul de a fugi. Confruntarea războinică între starea de deschidere şi imboldul de închidere începe înainte ca raţiunea şi deciziile etice, pe care raţiunea le

poate desființa atît de ușor, să înceapă să intervină.

Cerința necondiționată dezarmează o dată ce proximitatea e înlocuită cu distanța mediată de rațiune ; atunci lipsa de atenție ia locul atenției, nerăbdarea înlocuiește așteptarea. Acum atenția și așteptarea sînt cele care trebuie să fie provocate și să ocupe locul ce li se cuvine : trebuie discutate, „susținute“, justificate. Intrăm aici în domeniul *existenței,* în acel *altfel decît moralitatea*, pe tărîmul esențelor și al regulilor. Intrăm de asemenea în lumea *conflictelor* care speră să fie rezolvate și caută *rezolvări*, prin victorie sau compromis, și prin menținerea jocului *în limitele regulilor*. Înaintea conflictelor și a rezolvării conflictelor, există totuși aporia cerinței necondiționate înseși ; nu un conflict, deoarece conflictele sînt contradicții ce se pot rezolva (sau despre care se crede că se pot rezolva), ci tocmai o *aporie* – adică o situație încurcată într-o contradicție *fără* soluție : o condiție ce nu se poate realiza fără autonegare, ce nu poate fi decît subminată tocmai de efortul său de autoperfecționare, autodesăvîrșire... O condiție a cărei pornire către autodistrugere rezultă din necesitatea sa înnăscută de a lupta pentru perfecțiune.

Atenția față de Celălalt ca un altul, ca slăbiciune ce îmi provoacă puterea, ca altă prezență care îmi rezistă prin opoziția sa (înainte de a avea, sau înainte ca eu să-i acord, șansa de a mi se opune prin rezistența sa) vine *înaintea* cunoașterii. De fapt, se termină atunci cînd începe cunoașterea ; oricum, o dată cu apariția cunoașterii, se schimbă radical : este acum o decizie rațională mai degrabă decît un impuls, cere (sau prezintă) explicații și garanții. Totuși, tocmai acea atenție înainte de cunoaștere m-a îndreptat pe drumul către cunoaștere și mi-a dat primul imbold. „A fi pentru Celălalt“ înseamnă a asculta ordinul Celuilalt ; acel ordin e neexprimat (tocmai de aceea răspunderea mea e nelimitată), dar „existența mea pentru“ cere să-l fac să se exprime. Cunoașterea mea reprezintă singura modalitate pe care o am pentru a-l face să se exprime. Dacă „a fi pentru“ înseamnă a acționa în interesul Celuilalt, fericirea și nenorocirea Celuilalt îmi construiesc răspunderea, dau conținut lui „a fi responsabil“. Eu sînt responsabil pentru starea Celuilalt ; dar a fi responsabil într-un mod responsabil, a fi „responsabil pentru răspunderea mea“, pretinde ca eu *să știu* care e acea stare. Celălalt e cel care mă comandă, dar eu sînt cel care trebuie să exprime acea comandă, s-o facă audibilă pentru mine însumi. Tăcerea Celuilalt îmi ordonă să vorbesc pentru, iar a vorbi pentru Celălalt înseamnă a avea cunoștință de Celălalt.

Chiar dacă nu aceasta i-a fost intenția (și cu siguranță nu intenția conștientă, scopul), atenția mă determină să cercetez starea Celuilalt de care am grijă. Încep căutarea conținutului ordinului. Dar nu pot găsi acel conținut oricum, ci doar prin „reprezentarea“, prin adunarea sa în calitate de *cunoaștere a mea*. Ceea ce „găsesc“ este ordinul *Celuilalt* așa cum l-am exprimat eu, reprezentarea de către mine a vocii Celuilalt. „Găsirea“ fixează o distanță între Celălalt ca „el poate fi pentru sine“ și Celălalt pentru care sînt eu – distanță ce nu a existat înainte. Faptul că eu „sînt pentru“ e acum *mediat*. Proximitatea altădată inocentă nu mai este... Și aceasta se întîmplă chiar dacă reprezentarea de către mine a ordinului e identică cu ordinul însuși. (Ce ar însemna oricum o asemenea identitate? De parcă aș putea ști că acesta este cazul și aș putea ști cum să aflu dacă acesta este cazul... Rezonanța între ordin și reprezentarea sa va fi de asemenea mereu, la urma urmei, construcția *mea*.) Distanța – inevitabil, fiind distanță – prezintă nonidentitatea ca pe corolarul său perpetuu. Identitatea poate fi iluzorie, prezumtivă ; fie că e reală sau imaginară, ea va fi întotdeauna *incriminată*. Dar reprezentarea ordinului e singura formă în care eu aud ordinul în mod distinct, singurul ordin pe baza căruia pot *acționa*.

Celălalt e perceput ca o creație a mea ; acționînd pe baza celui mai bun dintre impulsuri, eu am răpit autoritatea Celuilalt. Eu sînt acum cel care spune *ce* comandă ordinul. Am devenit reprezentantul plenipotențiar al Celuilalt, deși am semnat eu însumi împuternicirea în numele Celuilalt. „Celălalt pentru care sînt eu“ este singura mea reprezentare a acelei prezențe tăcute, provocatoare. Și astfel pot ajunge să cred (*cred* deja) că tot ceea ce am ajuns să văd nu e ceea ce-mi place sau nu e ceva de care trebuie să mă preocup excesiv ; întrebarea „Sînt eu păzitorul fratelui meu?“ urmează rapid, „în mod natural“, iar „asocierea morală“ se încheie. Adevărat, încă mă pot îndrepta încotro mă îndeamnă impulsul meu moral să mă duc ; încă pot urma ordinul, îmi pot recunoaște responsabilitatea. Va fi acum, totuși, un ordin de a-mi respecta interpretarea, responsabilitatea pentru fericirea și nenorocirea Celuilalt „așa cum e văzut în interpretare“. Poate urma o altă întrebare – tot din interiorul grupului moral, dar prevestindu-i deja dispariția : „Nu sînt eu un judecător mai bun a ceea ce e bine pentru el?“ Celălalt poate să nu se recunoască în interpretare ; dacă păstrează tăcerea, așa cum ar face în cadrul relației morale, eu nu aș avea mijloace de a afla despre dezacord ; dacă rupe tăcerea, dobîndește o voce proprie, provocată de sunetul vocii mele și astfel începe să reziste, este acum autointerpretarea

sa contra interpretării mele pentru el ; şi dacă vreau să mă asigur că răspunderea mea s-a exercitat din plin, că nimic nu a rămas nefăcut, trecut cu vederea sau neglijat, mă voi simţi obligat să includ în răspunderea mea şi datoria de a depăşi ceea ce văd ca fiind nimic altceva decît ignorarea, sau interpretarea *greşită*, de către Celălalt, a „propriului interes". Oricum, răspunderea mea pare a fi, din fericire, sporită : naivitatea, imprudenţa, neglijenţa Celuilalt subliniază perspicacitatea, prudenţa şi circumspecţia mea.

Urmîndu-şi propria logică, imperceptibil şi misterios, fără greşeală sau rea-voinţă din partea mea, grija s-a transformat în putere. Răspunderea a născut opresiunea. Serviciul se întoarce ca o rivalitate de voinţe. Pentru că sînt responsabil şi pentru că nu mă eschivez de la responsabilitatea mea, trebuie să-l forţez pe Celălalt să se supună la ceea ce eu, în cea mai curată conştiinţă a mea, interpretez ca fiind „binele său". Nu are rost să fiu acuzat de lăcomie sau posesivitate, chiar de egoism : acţionez încă *în favoarea Celuilalt,* sînt încă un eu moral, nepreocupat de propriul interes, nesocotindu-mi costurile, gata de sacrificiu. „Nu există într-adevăr nimic altceva ce ar trebui să fac, pentru că sînt responsabil" – astfel aş reacţiona la sarcini.

Aceasta este aporia adevărată a proximităţii morale. Nu există nici o soluţie bună în perspectivă. Dacă nu acţionez pe baza modului meu de interpretare a binelui Celuilalt, nu sînt eu vinovat de păcatul indiferenţei? Şi dacă acţionez, cît de departe să merg în a distruge rezistenţa Celuilalt, cît de mult din autonomia sa pot să fur? După cum a spus Bertrand Russell cu altă ocazie, necazul cu acest drum pe care fiecare pas duce la următorul este că nu ştii la care pas să începi să ţipi... Nu este decît o graniţă fragilă între grijă şi oprimare, iar capcana dezinteresului se deschide în faţa celor ce o cunosc şi înaintează prudent pentru că e trecerea oprită...

Moralitatea ca mîngîiere

„Etica postmodernă", sugerează Marc-Alain Ouaknin, „este o etică a mîngîierii"[14]. Mîna care mîngîie rămîne, în mod caracteristic, deschisă, nu strînge pumnul niciodată, „nu apucă" niciodată ; atinge fără să apese, se mişcă urmînd forma corpului mîngîiat...

[14] Ouaknin, *Méditations érotiques*, p. 129.

Emmanuel Lévinas a folosit alegoria mîngîierii pentru prima dată în 1947, cu treizeci de ani înainte de a-și încheia opera fundamentală, *Otherwise than Being*. Imaginea mîngîierii ca paradigmă a relației morale a apărut prima oară cu mult înainte de întîia prevestire a spațiului preontologic al eticii, înainte de explorarea fenomenologică a proximității și de exprimarea responsabilității nelimitate. În sensul său de bază, mîngîierea reprezintă gestul iubirii erotice ; ea vizualizează ceea ce în dragoste scapă vederii, se expune descrierii așa cum dragostea nu face. În descriere, mîngîierea înseamnă iubire. În filosofia etică a lui Lévinas, dragostea erotică a asigurat cadrul în care urma să fie concepută „existența pentru“ în general, condiția morală ca atare. Sau, altfel spus, atitudinea morală, așa cum a fost ea reprezentată de învățăturile etice ale lui Lévinas, este o metaforă a iubirii erotice : generalizînd și particularizînd simultan, o categorie fundamentală și un caz specific de dragoste, în același timp.

Mîngîierea trece în centrul viziunii lui Lévinas în contextul analizei sale asupra paralelismului șocant între viitor și Celălalt. Viitorul, viitorul cel adevărat, viitorul care nu a fost încă (diferit de viitorul existent în anticipație, de viitorul lui Bergson-Heidegger-Sartre, „viitorul prezent“), reprezintă ceea ce *nu poate* fi prins în nici un fel. Exterioritatea viitorului e complet diferită de exterioritatea spațială tocmai pentru că nu e suficient să întinzi mîna pentru a-l prinde. Viitorul „vine peste noi“ și „ne copleșește“. Cu alte cuvinte, „L'avenir, c'est l'autre“ (viitorul este celălalt). Privind viitorul, ca și privindu-l pe Celălalt, subiectul „ne peut rien pouvoir“ – „nu poate fi capabil de nimic“. Viitorul, ca și Celălalt, este (în acțiunea sa de confruntare, în întîlnirea față în față), în mod simultan, „dat“ și „ascuns“. Nici un echivalent, nici măcar o asemănare a viitorului nu poate fi găsită în prezent, în ceea ce prind, în ceea ce poate fi prins. Între prezent și viitor, un abis.Viitorul constituie întotdeauna o nouă naștere, un început absolut. La fel ca și Celălalt.

Dragostea erotică recunoaște această alteritate absolută ; mai mult, caracterul absolut al alterității face posibilă dragostea erotică:

> Patima iubirii constă în dualitatea insurmontabilă a ființelor. Dragostea reprezintă o relație cu ceea ce este tăinuit pentru totdeauna. Această relație nu neutralizează alteritatea, ci o conservă. Patima dorinței rezidă în faptul de a fi doi. Celălalt, în

calitate de altul, nu e un obiect destinat a deveni al meu sau a deveni eu ; dimpotrivă, el se retrage în propriul mister[15].

Intenționalitatea dorinței în iubire e destinată nu unui „fapt viitor", ci viitorului ca atare, diferențierii sale absolute și veșnicei sale nesiguranțe. Mîngîierea, activitatea dorinței, nu are nici o intenție de „a poseda, a prinde, a cunoaște" ; dacă ar fi așa, mîngîierea ar fi destinată să anihileze alteritatea din Celălalt și astfel să se autodistrugă. Mîngîierea e „ca un joc cu ceva ce se ascunde, un joc fără nici un proiect sau plan, jucat cu ceva ce nu e menit să devină al nostru sau să devină noi, ci cu altceva, întotdeauna cu altceva, etern inaccesibil, mereu pe cale să apară. Mîngîierea reprezintă atenția acordată viitorului pur, unui viitor fără conținut"[16]. Dragostea erotică este relația cu alteritatea, cu misterul, cu viitorul – cu ceea ce, în această lume în care există totul, nu există niciodată...

Se poate spune, după cum afirmă Edith Wyschogrod[17], că etica preontologică a lui Lévinas nu putea fi fondată pe facultatea de a vedea sau de a auzi, ci doar pe simțul (sau, mai degrabă, pe metasimțul, pe arhisimțul) tactil – acea „apropiere pură, proximitate pură", acea „vecinătate a ființei". Trebuie adăugat totuși că nu numai etica se poate fonda pe fenomenul atingerii. Mîngîierea și atacul fizic (reafirmarea alterității și invadarea intimității trupului) sînt *ambele* exemple de atingere și – așa cum au demonstrat multe procese – deosebit de greu de distins unul de altul. Mîngîierea reprezintă gestul unui trup ce se apropie de altul, deja, de la început, în „structura sa internă", un act de *invazie*, să spunem doar de încercare și de explorare. A fi invitat sau bine primit nu e condiția necesară. După cum nu e nici reciprocitatea și mutualitatea. Dar această „multifinalitate", această subdeterminare a rezultatului, această posibilitate de ramificare în apropriere și violență nu este un defect, un *accident* al mîngîierii, ci *atributul* său, trăsătura sa constitutivă, e ceea ce, la urma urmei, deosebește *atingerea* (acea unilateralitate, dar...) de văz sau auz (acea unilateralitate pur și simplu), și din acest motiv se poate construi „etica iubirii" (sau, presupunînd că iubirea reprezintă tiparul după care e modelată și judecată poziția morală

[15] Cf. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 64, 68, 71–72, 78.

[16] Lévinas, *Le Temps et l'autre*, p. 82.

[17] Cf. Edith Wyschogrod, *Doing before Hearing : On the Primacy of Touch*, în *Textes pour Emmanuel Lévinas*, ed. François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 179–203.

ca atare, ca şi „etica Celuilalt“ în general) pe baza facultăţii tactile, dar nu pe cea a văzului sau a auzului.

În esenţa mîngîierii găsim încă o dată ambivalenţă. Nu e de mirare că a fost construită special ca model al iubirii, acea condiţie care îşi datorează minunata capacitate de a uni ceea ce e separat, de a împărtăşi temeri şi de a împărţi bucurii, tocmai ambivalenţei sale fireşti şi irezolvabile. Într-adevăr, dacă dragostea ar fi doar recunoaşterea „dualităţii insurmontabile a fiinţelor“, cum s-ar deosebi ea de simpla duritate şi de indiferenţă? Ce ar împiedica-o să nu degenereze în narcisismul propriului interes? Da, „patima iubirii“ admite dualitatea fiinţei ca pe mai mult decît un eşec temporar, mai mult decît ceea ce pînă acum a rămas nesurmontat, acceptă dualitatea ca fiind insurmontabilă. Şi totuşi, nu poate exprima acea acceptare în alt mod decît încercînd, de la început şi atîta cît durează dragostea, să nege ceea ce a presus, să surmonteze insurmontabilul : să facă din suferinţa partenerului propria suferinţă, să „absoarbă“ sentimentele partenerului, să se împărtăşească din fiinţa partenerului („a iubi înseamnă a fi deveni asemenea cu cel iubit“), după cum sugerează Kierkegaard[18], să facă din două trupuri unul, să transforme graniţa dintre trupuri în sudura ce ţine întreg un trup. Fără acel codicil care pretinde ca dualitatea să fie trăită ca o provocare, să fie simţită ca un guler prea strîmt, percepută ca o condiţie ce nu poate fi privită cu calm, dragostea nu ar fi dragoste, ci alteritate pur şi simplu. Renunţarea la codicil : aşa se ofileşte, slăbeşte şi moare dragostea. Să vedem ce spune Max Frisch :

> Pentru că dragostea noastră s-a sfîrşit, pentru că puterea ei s-a consumat, acea persoană e terminată pentru noi... Renunţăm la dorinţa de a ne manifesta în continuare. Îi refuzăm dreptul care e al tuturor fiinţelor de a rămîne inaccesibile, iar apoi sîntem amîndoi surprinşi şi dezamăgiţi că relaţia a încetat să existe. „Nu eşti“, spune el sau ea, cu dezamăgire, „ceea ce am crezut eu că eşti“. Şi ce ai crezut? Un mister – ceea ce, la urma urmei, este orice fiinţă omenească – un puzzle excitant de care te saturi. Şi astfel creezi pentru tine însuţi o imagine. Acesta e un act lipsit de dragoste, trădarea[19].

---

[18] Søren Kierkegaard, *The Last Years : Journals, 1853–1855*, trans. Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1968, p. 186.

[19] Max Frisch, *Sketchbook, 1946–1949*, trans. Geoffrey Skelton, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1977, p. 17. „Singurătatea celui îndrăgostit“, remarca Roland Barthes, „nu este o singurătate a persoanei... e o singurătate a sistemului : sînt singurul care face un sistem din aceasta“ (*A Barthes Reader*, ed. Susan Sonntag, Jonathan Cape, London, 1982, p. 453).

Adevărat, patima iubirii se hrăneşte cu mister. Dar misterul e ceea ce ea speră să spulbere. Curiozitatea e speranța cunoaşterii, iar cînd speranța dispare, curiozitatea lasă loc indiferenței. Un mister de nepătruns, ce respinge orice linguşire şi molestare pentru a se lăsa dezlegat, îşi pierde puterea de seducție. Dar la fel se întîmplă şi cu un mister care se lasă prea uşor risipit, care încetează prea uşor să fie mister, care se pierde într-o rutină fără surprize. Astfel, de ambele părți ale „dualității insurmontabile", capcane întinse cu viclenie aşteaptă iubirile fără noroc. Dragostea poate fi otrăvită de curiozitatea prea obosită de veşnica amînare a satisfacției sau de plictiseala curiozității satisfăcute. Pentru a scăpa de prima capcană, iubirea poate „prelua inițiativa" şi poate plasa, pe furiş, propria-i „soluție" în locul amintitului puzzle. Pentru a scăpa de a doua capcană, iubirea se poate doar retrage. În ambele cazuri, remediul pentru aporia iubirii este non-iubirea.

Acestea sînt capcane ce se află la granița exterioară a iubirii, neimpuse din afară, ci prin determinările interne ale iubirii, aspirații fără de care dragostea, fiind dragoste, nu poate exista. O dată prinsă în capcane sau animată doar de dorința de a scăpa de ele, iubirea păleşte sau moare. Dar ce se întîmplă atunci cînd capcanele nu sînt altceva decît o şansă venită din exterior şi dragostea e încă singură? Ambivalența e pîinea cea de toate zilele a iubirii. Dragostea are nevoie de o dualitate care să rămînă insurmontabilă. Dar dragostea trăieşte încercînd să o depăşească. Totuşi, succesul reprezintă semnul dispariției iubirii. Aceasta îşi trăieşte din plin eşecul. În asemenea împrejurări, chinurile zilnice ale iubirii sînt paliative, semisoluții, cvasisoluții, soluții ce conduc la nevoia de noi soluții. O imagine a ceea ce poate fi partenerul atunci cînd e cu adevărat liber se formează doar pentru a fi spulberată, în clipa următoare, de libertatea „ce există realmente" a partenerului ; imaginea trebuie susținută – la urma urmei, dragostea înseamnă fericirea liberă a partenerului (nu ar fi dragoste dacă nu s-ar comporta de parcă ar fi) ; urmînd rețeta îndrăzneață a lui Rousseau, partenerul trebuie forțat să fie liber... Totuşi, un partener forțat nu mai e liber, şi astfel nu mai e respectat, şi astfel nu mai e demn de interes... După cum observă Jeffrey Blustein pe bună dreptate, „relațiile intime duc extrem de uşor la o lipsă de respect manipulativă şi paternalistă"[20]. Cu cît sînt mai intime relațiile,

---

[20] Jeffrey Blustein, *Care and Commitment : Taking the Personal Point of View*, Oxford University Press, 1991, p. 176. Şi aceasta tocmai pentru că, după părerea lui Blustein, dragostea e un „tip de grijă dezinteresată" (p. 148).Cu cît e mai mare grija, cu atît e mai mare intimitatea,

cu atît sînt mai vulnerabile. Chinurile iubirii sînt zadarnice înainte să înceapă.

Există o ambivalență, o aporie în miezul iubirii. Ceea ce face dragostea de nesusținut este tocmai acea intenție ideală fără de care dragostea nu poate exista... Intenția iubirii, a oricărei griji, e fericirea obiectului său. Dar imaginea despre fericire a celui îndrăgostit se află, trebuie să se afle, la orizontul efortului iubirii. Prima necesitate, cea existențială, militează împotriva şi este zădărnicită de cea de-a doua, necesitatea pragmatică. Tînărul Lukács a exprimat pregnant această aporie, deşi poate inadvertent, atunci cînd a pus alături, pe aceeaşi pagină, două caracteristici la fel de indispensabile şi totuşi strident incompatibile, ale iubirii. „A iubi : a nu încerca niciodată să dovedeşti că ai dreptate". Şi : „Să iubeşti în aşa fel încît obiectul iubirii tale să nu stea niciodată în calea acesteia"[21]. Autodeterminarea, darul celui îndrăgostit pentru partenerul său, declarată în prima frază, este anulată în cea de-a doua. Prima frază anunță capitularea celui îndrăgostit. A doua constituie manifestul dominației sale. Problema este că amîndouă sînt aspecte ale aceleiaşi relații ; coprezența lor reprezintă *sine qua non*-ul iubirii.

Într-un superb studiu asupra animalelor ca produse ale iubirii, Yi-Fu Tuan consideră că „afecțiunea nu e opusul dominației", că, mai deruntant, „afecțiunea însăşi e posibilă doar într-o relație de inegalitate" : „cuvîntul *grijă* elimină în asemenea măsură omenia încît tindem să-i uităm coruperea aproape inevitabilă prin patronaj şi condescendență în lumea noastră imperfectă". Afecțiunea nu e o podoabă, temperarea sau atenuarea inegalității, ci este sursa constantă şi cea mai bogată a inegalității. În încercarea de a se realiza pe deplin, de a atinge desăvîrşirea şi perfecțiunea, afecțiunea şi grija – grija afectuoasă, iubirea – îl tentează pe cel îndrăgostit să reducă obiectul iubirii şi grijii „la simulacre de obiecte fără viață şi jucării mecanice"[22]. Într-adevăr, o dată ce e lipsit de viață, obiectul iubirii sigur nu va mai „sta în calea

---

dependența reciprocă şi vulnerabilitatea, urmînd lipsa de respect şi apoi lipsa de grijă dezinteresată.

[21] György Lukács, *The Foundering of Form against Life*, în *Soul and Form*, trans. Anna Bostock, MIT Press, Cambridge, Mass., 1974, p.34. Atîta timp cît relația trăieşte, scrie Lukács, „acum are dreptate unul, acum celălalt ; acum e unul mai bun, mai nobil, mai frumos, acum celălalt". Atîta timp cît această oscilare continuă, totuşi obiectul iubirii stă în calea acesteia...

[22] Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection : The Making of Pets*, Yale University Press, New Haven, 1984, pp. 1–5.

acesteia"... În căutarea perfecțiunii (perfecțiune a iubirii lor, văzută de ei ca perfecțiune a celor pe care îi iubesc), cei îndrăgostiți tind să devină artiști-grădinari și să-și transforme partenerii în grădini, unde ei își etalează arta. Iar în continuitatea lină a fazelor, abia dacă mai știi cînd să începi să strigi...

Dialectica intimă a iubirii și a dominației a fost observată deja în urmă cu un secol de Max Scheler. *Agape* (opus lui *Eros*, niciodată cu adevărat „nemotivat"[23], fiind mereu atins de păcatul concupiscenței) reprezintă idealul creștin al iubirii. Iubirea lui Dumnezeu constituie modelul perfect după care trebuie apreciate imitațiile omenești nedemne : dar Dumnezeu e atotputernic. El cu siguranță nu iubește „ca să" – ca să cîștige ceva pentru El, ceva ce nu a avut înainte. Iubirea Lui, *agape*, e doar dăruire și nu primire – și așa trebuie să fie orice iubire care încearcă să urmeze exemplul lui Hristos. Iubirea este astfel o „renunțare liberă la propria bogăție vitală", manifestare a simțului siguranței, abundenței, vigorii, plenitudinii puterii. În actul iubirii, „nobilul coboară la cel de rînd, cel sănătos la cel bolnav, bogatul la sărac, frumosul la urît, cel bun și sfînt la cel rău și comun, Mesia la păcătoși și la vameși"[24]. Scheler și-a descris viziunea despre *agape* ca răspuns adresat lui Nietzsche, care a pictat într-un negru de infern ceea ce la Scheler strălucește de un alb angelic : la Nietzsche (vezi mai ales *Antichrist*), *agape* a fost doar o oprimare născută și crescută din *resentiment* – ranchiună și ciudă, apărute la vederea *diferenței* hotărîte și încrezătoare în sine. Dacă Scheler ar vrea totuși să gîndească prin propria imagine a iubirii, ostentativ antinietzscheană, nu ar prea avea motive de ceartă. „Coborîrea" celui puternic și încrezător în sine la cel slab reprezintă, la urma urmei, actul de naștere al dominației și al ierarhiei : transformarea diferenței în inferioritate. *Agape* în viziunea lui Scheler, ca și a lui Nietzsche, e coruptă, de la bun început, de protecție și condescendență, doar în acel mod duplicitar și autoamăgitor pe care Nietzsche a încercat foarte hotărît să-l demaște.

---

[23] Cf. Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson, Westminster Press, Philadelphia, 1953, p. 75. Iubirea „motivată", spune Nygren, e umană ; iubirea spontană și „nemotivată" e divină. Dar le revine oamenilor sarcina de a încerca să-și ridice iubirea la nivelul celei divine.

[24] Max Scheler, *Ressentiment*, trans. William W. Holdheim, Free Press, New York, 1961, pp. 86–88. Iubirea e „în mod esențial expansiune" ; iubirea e „coborîre" către ceea ce este slab și „izvorăște dintr-un exces spontan de forță".

Sănătatea şubredă reprezintă normalitatea iubirii. Tot la fel ca îndrăgostiţii înşişi, iubirea moare din cauza mortalităţii sale „preprogramate", nu din cauza bolilor întîmplătoare, în principiu evitabile. Moartea iubirii este rezultatul activităţilor din timpul vieţii acesteia. Fiecare maladie poate fi vindecabilă, dar vindecarea e doar un subterfugiu, care e o altă maladie. O problemă ce nu poate fi rezolvată este ambivalenţa, esenţa iubirii. Eliminaţi ambivalenţa şi iubirea nu va mai exista. Şi totuşi, toate remediile brevetate, recomandate de experţi pentru suferinţele iubirii încearcă să facă tocmai acest lucru.

Boli şi remedii şi mai multe boli ale iubirii

Stimulată de propria ambivalenţă, iubirea e, prin natura sa, neobosită : un impuls constant de a depăşi, de a transcende ceea ce a fost atins. Transcendenţa nu constituie neapărat un pas înainte, deşi aşa pare în momentul acela ; retrospectiv, seamănă mai degrabă cu „cît mai multă alergare doar pentru a sta pe loc" – o condiţie a neretragerii. Iubirea trebuie să-şi găsească mereu noi surse de energie pentru a rămîne în viaţă. Trebuie să se reaprovizioneze şi să se reafirme în fiecare zi : o dată acumulat, capitalul se consumă rapid, dacă nu e refăcut zilnic. De aceea, iubirea e nesiguranţa întrupată. Presupunînd că nesiguranţa constituie, pentru majoritatea oamenilor, o condiţie incomodă şi, pe termen lung, insuportabilă, există două strategii care pot fi urmate în mod rezonabil – *fixarea* şi *plutirea.*

Fixarea. Efortul de a elibera relaţia de sentimente nehotărîte şi oscilante, de a crea siguranţa că – orice s-ar întîmpla cu emoţiile lor – partenerii vor continua să se bucure de darurile iubirii : interesul, grija, răspunderea celuilalt partener. Un efort de a atinge starea în care cineva poate continua să primească fără a da mai mult sau a nu da mai mult decît s-a stabilit.

Plutirea. Refuzul de a admite dificultatea sarcinii şi munca grea implicată. Strategia „reducerii pierderilor", a „nerisipirii orzului pe gîşte", a renunţării la încercare şi a căutării unei alte direcţii pentru a încerca din nou, o dată ce cîştigurile par a fi scăzut sub nivelul cheltuielilor. În această strategie, mai degrabă se fuge de nesiguranţă decît se luptă cu ea, sperîndu-se că siguranţa poate fi găsită, cu costuri mai mici şi eforturi reduse, în altă parte.

Ambele strategii au avut (şi au încă) practicanţii şi filosofii lor.

Prima strategie, cea a fixării, are ca scop, în general, înlocuirea cu reguli şi practici a iubirii, simpatiei şi altor sentimente considerate prea nesigure şi costisitoare pentru a sta la baza unei relaţii certe. Definiţia clasică a acestei strategii a fost dată de Kant, la începutul epocii moderne, şi de atunci a fost acceptată tacit ca axiomă pe care se fondează strategia fixării. După cum redau, de exemplu, Downie şi Talfer,

> ne putem descurca fără (simpatie), deoarece, dacă e să-l credem pe Kant, poţi să-ţi faci datoria fără simpatie... Este posibil să executăm mişcările exterioare presupuse de acţiuni care se conformează datoriei fără simpatie activă[25].

Aceeaşi idee a fost explicată, cu şi mai multă luciditate, în studiul bine cunoscut al lui Francesco Alberoni şi Salvatore Veca despre altruismul moral :

> Nu ne putem obliga pe noi înşine să iubim pe cineva... Raţiunea noastră, pe de altă parte, e capabilă să conceapă datoria ca pe o necesitate. Dacă spontaneitatea sentimentului de iubire scade, moralitatea va fi totuşi posibilă datorită existenţei datoriei. Datoria umple golul lăsat de iubire... Pentru că nu putem conta pe iubire, acel sentiment spontan, îi acceptăm de bunăvoie echivalentul, care are aceleaşi consecinţe practice. Moralitatea ne forţează să acţionăm *de parcă* am fi îndrăgostiţi. Datoria este o „sosie" a iubirii[26].

---

[25] R. S. Downie and Elisabeth Talfer, *Respect for Persons*, Allen & Unwin, London, 1969, pp. 25–26. Autorii adaugă totuşi că „exercitarea creativă şi imaginativă a vieţii morale" (indiferent ce înseamnă aceasta) „nu e posibilă fără simpatie activă" (p. 26). „Simpatia activă" este definită de autori, după W. G. Maclagan, ca „interes practic faţă de alţii", spre deosebire de „simpatia pasivă", care denotă doar empatie şi identificare emoţională. Simpatia pe care autorii o consideră a fi o condiţie a vieţii morale „creative şi imaginative" are, de aceea, acelaşi statut ontologic ca şi regulile : utilizează facultăţile intelectuale ale actorilor morali ca materiale de construcţie.

[26] Francesco Alberoni et Salvatore Veca, *L'Altruisme et la morale*, Ramsay, Paris, 1990, p. 77. Autorii sugerează că, în vreme ce moralitatea iubirii este o moralitate a bucuriei, cea a datoriei este o moralitate a efortului (p. 79). Totuşi, nu acest lucru l-a sugerat analiza noastră. Poate fi făcută o alăturare mai potrivită, probabil, între efortul continuu, pe de o parte, şi rutina şi obişnuinţa, pe de alta.

În expunerea lor precisă şi serioasă asupra condiţiei moderne a iubirii (*Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main, 1990), Ulrich Beck şi Elisabeth Beck-Gernsheim declară sfaturile şi terapiile din „trusa de prim ajutor" a raţionalităţii moderne ca făcînd „parte din boala pe care trebuie să o vindece" ; spontaneitatea căutată, rezonanţa sentimentelor sînt contrare promisiunii controlate. „Siguranţa contractuală anulează ceea ce urma să facă posibil : dragostea" (p. 205). Deoarece arta simbolică, seducţia, hotărîrea iubirii *sporesc* toate o dată cu imposibilitatea sa (p. 9). „Dragostea", spune Beck, este „comunism în capitalism" (p. 232).

Datoria înlocuieşte dragostea, tot la fel cum rutina familiară şi comodă înlocuieşte efortul frenetic şi aventura. Iubirea este o luptă obositoare, datoria nu presupune efort – atunci cînd e practicată cu consecvenţă, se tranformă în obicei. A face ceea ce pretinde rutina poate să nu fie deloc plăcut. Aceasta este totuşi o neplăcere diferită de cea cauzată zilnic de neîmplinirea şi nesiguranţa cronică a iubirii, o neplăcere suportabilă, tocmai datorită caracterului său de rutină : nimic altceva nu se arată la orizont, pare a nu exista alternativă ; se evită ezitarea agonizantă de la răscrucea de drumuri. E o neplăcere liniştită, care provoacă tristeţe, dar nu îndeamnă la acţiune. Neplăcerea dintr-un cimitir, ai fi tentat să spui. Într-adevăr, datoria reprezintă moartea iubirii, a splendorilor, ca şi a chinurilor sale...

Iată un pasaj frumos dintr-un eseu de început al lui Lukács, în care legătura fatală dintre certitudine şi moarte e trasată în toată siguranţa ei îngrozitoare, mortală :

> Cineva a murit. Iar cei rămaşi se confruntă cu chestiunea dureroasă, cunoscută dintotdeauna, a distanţei eterne, a prăpastiei de netrecut dintre o fiinţă umană şi alta. Nu rămîne nimic de care să se poată agăţa, deoarece iluzia înţelegerii altei persoane este alimentată doar de miracolele repetate, de surprizele anticipate ale companiei constante... Tot ce o persoană poate şti despre alta constituie doar speranţă, doar potenţialitate, doar dorinţă sau teamă, însuşindu-şi realitatea doar ca pe un rezultat a ceea ce se întîmplă mai tîrziu ; iar această realitate se dizolvă şi ea imediat în potenţialităţi...
> Adevărul, formalitatea morţii, e uluitor de clară, mai clară decît orice altceva, poate doar pentru că numai moartea, cu forţa oarbă a adevărului, smulge singurătatea din braţele posibilei apropieri – acele braţe deschise mereu pentru o nouă îmbrăţişare[27].

Moartea înseamnă că nu se va mai întîmpla nimic. Nici un miracol, nici o surpriză, şi nici măcar dezamăgiri. Moartea celui iubit reprezintă

---

[27] György Lukács, *The Moment and Form*, în *Soul and Form*, pp. 107–108, 109. Să notăm totuşi că iubirea „are ca destinaţie moartea" chiar şi atunci cînd evită să flirteze cu finalul – într-adevăr, *ca rezultat* al unei asemenea evitări. „Condiţia oricărei iubiri adevărate este dorinţa disperat de grea de a elibera, nu o dată, ci mereu şi mereu : a elibera stereotipurile şi speranţele care-i încorsetează chinuitor pe cei doi îndrăgostiţi ; a slăbi propriul control şi, într-un anumit sens, propria pretenţie asupra celeilalte persoane ; a-i elibera pentru a fi ei înşişi, iar pe tine pentru a fi tu însuţi... Calea iubirii este o serie restrînsă de mici morţi ; iar moartea fizică e doar ultima eliberare" (Gordon Mursell, *Out of the Deep : Prayer as Protest*, Darton, Longman & Todd, London, 1989, pp. 38, 39).

siguranța celui îndrăgostit ; acum acesta este liber, cu adevărat și complet liber, fără nici un „dar“, să creeze portretul celui drag cu propriile mijloace, și doar acum cînd libertatea a fost atinsă în totalitate și cu adevărat. Dar ceea ce iese din mîinile lui va rămîne pentru totdeauna un portret al mortului, o mască mortuară. Îmbrățișarea finală, starea de unire totală pe care dragostea, fiind dragoste, a visat-o mereu și care i-a inspirat toate suferințele, a sosit în sfîrșit. Dar momentul e moartea, iar locul e cimitirul.

Datoria reprezintă o repetiție a acelei morți, o repetiție zilnică, devenită rutină, viața de azi colonizată cu moartea de mîine, o încercare de a fura liniștea, binefacerea morții, cînd e încă necontaminată de ideea sfîrșitului, de neajunsul morții. Practic vorbind, cel iubit este acum mort, la fel ca și iubirea celui îndrăgostit, totuși, nu ca o lovitură a sorții, ci ca ultima oprire în pelerinajul iubirii către autoperfecțiune. „Caracterul exterior“ al rutinei a fost mereu o tendință „interioară“ a iubirii. Într-adevăr, tocmai o asemenea tendință a menținut dragostea în viață, o condiție necesară a posibilității iubirii. Dragostea nu se poate împlini cu adevărat fără fixare. În absența acesteia, ea rămîne nesigură pe sine, nesatisfăcută, plină de teamă și fără odihnă. Tocmai o astfel de neliniște o face iubire, doar că nu ar fi cu adevărat iubire dacă ar recunoaște acest lucru și l-ar accepta fără împotrivire. Ca să fie iubire, trebuie să-și ia fixarea (iubire eternă, orice ar fi, la bine și la rău, pînă moartea ne va despărți) drept ideal și astfel să trateze setea și agitația ca semne ale propriei imperfecțiuni. Și totuși, cu cît se apropie mai mult de ideal, cu atît rămîne mai puțin din ea ; idealul iubirii e mormîntul, iar dragostea poate ajunge acolo doar după moarte. E ca și cum Thanatos ar conduce carul lui Eros.

Poate că acesta nu e doar blestemul iubirii. Se pare că iubirea împărtășește consecințele caracterului său aporetic, ale „ambivalenței în esență“, cu multe alte concepte, acționate în mod similar de un *telos* pe care îl pot atinge doar cu prețul vieții.Se pare că iubirea nu e decît un caz (unul dintre cele mai spectaculoase, mai romantice și însuflețitoare) al acelei stări umane mai generale despre care Jean-François Lyotard scria :

> lipsit de vorbire, incapabil să stea drept, ezitînd asupra obiectelor de interes, aflat în imposibilitate de a-și aprecia avantajele, insensibil la bunul simț, copilul este

> eminamente uman pentru că nefericirea sa anunță și promite lucrurile posibile[28].

– umanitatea fiind astfel o stare de copilărie veșnică și niciodată o posibilitate complet împlinită – deși toate eforturile ce marchează existența umană sînt destinate „maturizării", lăsînd copilăria în urmă. Umanitatea e obligată să se realizeze în efortul perpetuu de a fugi de starea sa...

Jacques Derrida a scris despre intenționalitatea actelor lingvistice într-un mod ce s-ar potrivi fără rezerve cu rătăcirile iubirii. Intenția, scrie Derrida,

> *nu* poate și *nu* trebuie neapărat să atingă plenitudinea către care totuși tinde inevitabil. Plenitudinea e *telosul* său, dar *structura* acestui *telos* este de așa natură încît, dacă e atins, dispare, la fel ca și intenția, e paralizat, imobilizat sau moare... Plenitudinea e scopul (țelul), dar dacă ar fi atins, ar însemna sfîrșitul (moartea)... Plenitudinea este ceea ce dintr-o dată *orientează și pune în pericol* mișcarea intențională... Nu poate exista nici o intenție care să nu tindă către el, tot la fel cum nu poate exista nici o intenție care să-l atingă fără să dispară o dată cu el[29].

Ceea ce permite limbajului să evite pericolul, să supraviețuiască propriei tendinței sinucigașe, care constituie totuși al său *spiritus movens,* este – după cum sugerează Derrida – *iterabilitatea*, acea curioasă repetare/nonrepetare, acel „se întîmplă din nou" care nu reia ceea ce s-a întîmplat înainte, acea capacitate a expresiilor de a fi separate de contextul intențional ce le-a dat naștere, și aparent „repetate" – doar aparent, totuși, deoarece fiecare „repetare" este inevitabil o reînnoire, o renaștere, o reîntinerire, care își extrage seva vitală din alte contexte și alte intenții (expresiile sînt *iterate,* nu *re*iterate). Ambivalența endemică a iterabilității, mai degrabă decît fixitatea visată a *Eindeutigkeit*, constituie singura modalitate de prevenire sau singurul antidot împotriva pericolelor inerente ambivalenței endemice a *telos*-ului intenției. Redusă la esență, aceasta nu e ceva foarte nou, totuși : înseamnă, pe scurt, observația banală că singurul remediu preventiv simplu împotriva morții este viața (aceeași viață care este, și nu poate să nu fie, viața către moarte).

---

[28] Cf. Jean-François Lyotard, *The Inhuman : Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 2–7.

[29] Jacques Derrida, *Afterword : Towards an Ethic of Discussion*, trans. Samuel Weber, în *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, 1988, pp. 128–129.

Impulsul fixării (încercarea disperată de a atinge plenitudinea înainte ca moartea să o aducă nechemată) doar clarifică ambivalența din interior şi precaritatea incurabilă a iubirii, care urmează. Dragostea este precară şi forțată să rămînă aşa atîta timp cît este animată de intenția de iubire şi astfel setea de fixare nu va slăbi niciodată. Legislatorii etici au simțit-o (au intuit-o, chiar dacă s-au abținut să dea socoteală de intuiția lor) şi proiectele lor cele mai energice şi pline de imaginație s-au alăturat dorinței copleşitoare a iubirii de a scăpa de propria fragilitate, de a-şi păstra obiectul, demn de iubire pentru că e misterios şi de neatins, hotărît – în loc de „pur şi simplu" – ca o mîngîiere. În mod ciudat, a fost suficient ca legislatorii etici să ridice înclinația naturală a iubirii la rang de principiu abstract şi apoi să-i cheme pe actori să urmeze principiul mai degrabă decît propriile înclinații, pentru a realiza (în teorie şi în practica precedată de acea teorie) tocmai acest lucru : apariția fantomatică a iubirii după moarte, însuflețirea trupului fără viață cu imboldul principiilor, în imitarea spectrală a mişcărilor efectuate odinioară de trupul viu impulsionat de iubire. Nici o altă filosofie etică nu a făcut acest lucru mai bine decît utilitarismul, care a transformat intenția originară a iubirii – grija pentru fericirea Celuilalt – în regula precumpănitoare a oricărei acțiuni raționale. Judecînd după aspectul exterior, utilitarismul a ridicat un eşafodaj de oțel pentru a întări edificiul fragil, construit pe impulsurile iubirii. Dar numai judecînd după aspectul exterior. După cum spune verdictul lui Stuart Hampshire,

> sensul primordial al importanței suverane a ființelor omeneşti şi a sentimentelor lor a fost transformat prin exagerare în opusul său ; sensul că țelurile acestea originare ale acțiunii sînt sau pot deveni curînd probleme comparativ controlabile în ştiința aplicată... Obiceiul utilitar al gîndirii a adus cu sine o nouă cruzime abstractă în politică, o dreptate politică distructivă, anostă[30].

Atingerea tandră a iubirii devine o încleştare de fier a puterii. Nimic în afară de vocabularul (sau, mai exact, de retorica) iubirii şi grijii nu a supraviețuit transformării. „Grija pentru celălalt", „a face ceva de dragul celuilalt", „a face ce e bine pentru celălalt" şi alte motivații similare ale iubirii reprezintă acum formulele de legitimare a dominației. În cea

---

[30] Stuart Hampshire, *Morality and Pessimism*, în *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, Cambridge University Press, 1978, pp. 3, 4. La filosofii utilitarişti, moralitatea devine, spune Hampshire, „un fel de inginerie psihică ce arată modalitatea de a induce stări de spirit dorite sau prețuite".

mai mare parte a timpului, ele însoțesc practicile simplificate din punct de vedere birocratic ale curățării conștiinței : ceea ce descriu eu aici este doar o variantă, în termenii lui Michel Foucault, a dominației tipice „puterii pastorale“, una dintre cele mai perfide forme de dominație, deoarece își șantajează obiectele pentru a le menține în stare de supunere și își leagănă agenții în mulțumirea de sine, reprezentîndu-se ca autosacrificiu în numele „vieții și al salvării turmei“. Dar nu rareori, ele oferă o scuză binevenită pentru cruzimea rece și necurmată cu care „interesele“ celorlalți le sînt împinse pe gît. Oricare ar fi cazul, emoțiile aproape au dispărut. Rețeta utilitaristă pentru fericirea universală diferă de grija iubirii în același fel în care pomana diferă de o invitație la masă. În ascensiunea către standardele grijii devenite practică obișnuită, iubirea e primul lest ce se aruncă peste bord.

Fixarea nu e totuși un dezastru total ; nu pentru toți, în orice caz. Pentru mulți beneficiari de servicii pe care le oferă dragostea, rutina fixă poate fi un scut real, probabil singurul, împotriva capriciilor iubirii. Pentru o parte mai slabă a relației de iubire, opțiunea poate fi nu între trupul viu și scheletul iubirii, ci între a fi iubit (în orice formă) și a fi abandonat. Dragostea este, după cum ne amintim, o relație inerent precară pentru oricine e implicat ; dar numai arareori gradul de precaritate este egal pentru ambele părți. Amîndoi partenerii trec continuu prin chinurile nesiguranței și totuși, după toate probabilitățile, unul dintre ei se va simți mai nesigur decît celălalt ; pentru partenerul mai puțin sigur, compromisul grijii devenite rutină și fixate în reguli poate fi un rău mai mic. Se poate afirma, de aceea, că transformarea în rutină a elementului grijă din iubire (totuși nu a iubirii înseși ; iubirea, după cum am văzut, nu presupune rutină) înseamnă o oarecare protecție pentru cei slabi (din acest motiv, cei puternici, în general, îi rezistă și refuză să o accepte, dacă nu sînt forțați să o facă). Injectarea impulsului erotic volatil cu amestecul solidificator al legilor căsătoriei sau încorsetarea pornirilor parentale capricioase în normele ce definesc îndatoririle de familie, oferă cele mai relevante exemple ale cazului în discuție. Se poate spera că nu cei slabi vor accepta de bunăvoie strategia alternativă, cea a *plutirii*, ca remediu împotriva nesiguranței iubirii.

Plutirea este propunerea cea mai importantă pentru cei puternici. Ea îndulcește chinurile iubirii prin scăderea mizelor și prin faptul că îngăduie o ieșire înainte ca lucrurile să devină insuportabil de fierbinți. Iubirea e o bucurie continuă, dar și un sacrificiu continuu ; plutirea promite păstrarea celei dintîi fără a fi nevoie să se plătească prețul mare

pentru cea de a doua. Sau, mai degrabă, limitează plata la perioada în care bucuria, primită sau încă sperată, continuă să prevaleze asupra durerii costurilor. Şi aceasta se aplică în egală măsură ambilor parteneri : amîndoi intră în relaţie liber şi fiecare e liber să opteze pentru a renunţa. Egalitatea este, în acest caz, cu siguranţă, ideologia partenerului celui mai puternic şi doar o autoînşelare a celui mai slab. Relaţia de iubire nu poate fi creată dacă nu sînt de acord *ambii* parteneri ; totuşi, pentru a o încheia, e suficientă decizia unuia singur. Sentimentele şi dorinţele celuilalt partener nu mai contează. Plutirea nu constituie remediul pentru dominaţie, capcana constantă a iubirii.

Într-un studiu recent al lui Anthony Giddens găsim cea mai completă expunere şi cea mai coerentă analiză de pînă acum a tendinţelor contemporane ale formelor iubirii. Ea ţinteşte cu precizie locul tot mai important ocupat de plutire (care nu e termenul utilizat de Giddens) printre strategiile iubirii ce predomină în condiţiile contemporane, de sfîrşit de modernism sau postmoderne. Practica plutirii este bine exprimată de două dintre conceptele lui Giddens : *relaţia pură* şi *dragostea confluentă*.

> O relaţie pură nu are nimic de a face cu puritatea sexuală şi reprezintă un concept limitativ mai degrabă decît unul descriptiv. Se referă la cazul cînd se începe o relaţie socială doar de dragul acesteia, doar pentru ceea ce poate obţine fiecare persoană dintr-o asociere susţinută cu altă persoană, relaţie continuată doar în măsura în care ambele părţi consideră că oferă suficiente satisfacţii pentru fiecare... Iubirea confluentă este iubire activă, imprevizibilă şi de aceea face notă discordantă cu calităţile „de eternitate", „de unicitate" ale complexului iubirii romantice[31].

În nici una dintre cele două definiţii nu se face referire la motivele morale sau la semnificaţia etică (într-adevăr, nu există nici un articol „etică" sau „moralitate" în indexul altfel extrem de detaliat al cărţii dedicate transformărilor actuale ale intimităţii). Şi pe bună dreptate, pentru că scopul „relaţiei pure" şi al „iubirii confluente" este de a servi drept textură unei plase conceptuale în care anumite experienţe contemporane importante, adică experinţe de azi ale unor persoane importante (importante pentru că se exprimă clar, cu voce puternică şi stabilesc standarde), pot fi prinse cel mai bine. Aceste experienţe asigură

---

[31] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy : Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 58, 61.

materialul pentru analiza lui Giddens, care, în acea „dublă hermeneutică" ce constituie sarcina sociologiei, după cum a explicat Giddens în lucrările sale anterioare, îşi stabileşte rolul de hermeneutică „de gradul doi". (Dacă termenul din limba engleză de „experienţă" nu ar fi unit cele două sensuri pe care le-a păstrat separat limba germană, s-ar fi putut spune că metoda lui Giddens este de a ridica acel inefabil *Erleben* al actorilor la nivelul lui *Erfahrung*, unde poate fi exprimat în mod discursiv şi, ca să spunem aşa, „raţionalizat".) În acea experinţă primară care asigură atît resursa, cît şi tema analizei lui Giddens, consideraţiile morale strălucesc într-adevăr prin absenţă. Este una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale intimităţii postmoderne, adică tipul de intimitate căutat şi practicat de oamenii cu un stil de viaţă postmodern, de a tinde să se elibereze de constrîngerile morale despre care se ştie că motivează şi constrîng, în acelaşi timp, relaţiile de iubire eu-tu.

Putem spune că, prin analogie cu ştiinţa, care şi-a stabilit identitatea prin interdicţie şi eliminare (înlăturînd din propriul limbaj toţi termenii teleologici), experinţa postmodernă a intimităţii îşi creează identitatea eliminînd toate referirile la obligaţiile şi îndatoririle morale. Într-adevăr, pentru ca experienţa intimităţii să fie postmodernă, criteriul a „ceea ce poate obţine fiecare persoană dintr-o asociere" trebuie să ajungă, în vederea justificării cazurilor de intimitate, tot la fel cum criteriul a „ceea ce este cazul" a fost singurul utilizat pentru ca reprezentarea realităţii să fie ştiinţifică. Astfel, „obţinerea satisfacţiei" de către fiecare partener constituie sensul relaţiei care se stabileşte „de dragul acesteia" şi singura justificare ce poate fi oferită pentru a menţine vie relaţia intimă.

Aceasta este, în esenţă, reproducerea conceptului lui Platon *fìlia* (o relaţie care concentrează ceea ce numim astăzi dragoste şi prietenie), presupunînd că un obiect potrivit al afecţiunii trebuie să fie util subiectului afecţiunii, „util" în sensul că-i oferă ceea ce altfel i-ar lipsi ; un om ce-şi ajunge sieşi, adică un om căruia nu-i lipseşte nimic şi care nu are nevoie de nimic, nu va iubi de aceea pe nimeni. De asemenea, un om ale cărui nevoi au fost satisfăcute (sau al cărui obiect al afecţiunii a încetat să-i ofere ce-i lipseşte) nu are motive să-şi continue dragostea[32].

---

[32] Cf. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 4-6. Interpretarea se bazează mai ales pe textul *Lysis*. Mai rezultă – indirect – din acelaşi text că, deoarece, după părerea din *Lysis*, persoanele asemănătoare sînt şi cele mai pline de duşmănie, de vrajbă şi de ură, afecţiunea – o dată ce şi-a îndeplinit „funcţia" (adică a satisfăcut nevoile subiectului afecţiunii) – va tinde să se transforme în duşmănie reciprocă a foştilor parteneri ; acolo unde erau diferiţi ieri, se aseamănă astăzi...

(Este tocmai ceea ce vreau să spun aici prin „plutirea iubirii".) „Relația pură" a lui Giddens e pură nu numai pentru că s-a eliberat (în conștiința de sine a partenerilor, chiar dacă nu în mod obiectiv) de funcțiile sociale pe care relațiile intime erau destinate odată a le servi, ci și, aș spune chiar în primul rînd, pentru că neutralizează impulsurile morale și elimină considerațiile morale din definițiile și evaluările partenerilor asupra intimității lor. „Relația pură", aș sugera, este intimitatea persoanelor care își suspendă identitatea de subiecți morali pentru multă vreme. Relația pură e o intimitate de-eticizată.

De ce a scăpat prima dată relația în căutare de puritate sînt obligațiile datoriei morale : acel act constitutiv al oricărei moralități, responsabilitatea mea (nelimitată) față de Celălalt. Doar atunci cînd se scapă de responsabilitate, se poate urmări, și realiza, fuga de aporiile iubirii prin intermediul plutirii. În răspunderea mea față de celălalt, răspunderea pentru *impactul* meu asupra Celuilalt joacă un rol crucial, chiar *rolul* de datorie. Trebuie luate în considerare efectele propriului meu gest de „a întinde mîna", ale mîngîierii mele ; pot să fi cerut reciprocitate în iubire, pot să fi reușit a-mi deschide partenerul către mine, pot să-mi fi făcut partenerul dependent de reacția mea la reacția lui la mîngîierea mea. În acest fel, responsabilitatea mea crește în loc să scadă în timp ce se exercită ; cerințele morale cresc pe măsură ce sînt respectate, tot la fel cum pofta crește mîncînd. Urma lăsată de istoria iubirii se îngroașă și se lățește cu timpul și devine tot mai greu de șters. Îndatoririle mele morale față de partenerul iubirii cresc ca număr și devin tot mai importante ca o *consecință* a iubirii. Sînt răspunzător pentru efectele iubirii mele (și asta chiar dacă nu iau în considerare, așa cum fac adesea partenerii într-o „relație pură", responsabilitatea mea față de „efectele secundare" pe care dragostea le poate produce – cum ar fi, de pildă, copiii foarte evident afectați de fluctuațiile „iubirii confluente" a părinților lor). Dragostea mea *are consecințe* și o accept împreună cu *noile* responsabilități *tot mai mari* care urmează. Dar forma postmodernă de intimitate este posibilă doar cu condiția ca aceste consecințe să fie negate sau să li se refuze semnificația conativă sau să-și vadă autoritatea respinsă.

Relațiile pure (pentru că sînt pure în sensul de mai sus) și iubirea confluentă (pentru că e confluentă) sînt „trăite" ca episodice prin natura lor, oricît de mult ar dura pînă la urmă. A fi trăite ca episodice înseamnă desigur că se presupune că *nu* vor dura „pînă cînd moartea ne va despărți" și sînt tratate ca atare ; că se consideră că au un punct final iminent,

deşi, pe moment, nedefinit ; şi că există, în orice clipă a duratei lor, doar „pînă la noi ordine“. Dar a fi episodice înseamnă şi altceva : şi anume că orice s-ar întîmpla astăzi nu angajează deloc viitorul, că nimic solid nu se sedimentează, că relația partenerilor nu se „acumulează“ cu timpul, fiind, în schimb, complet epuizată în intimități de momente curente succesive. A fi episodice înseamnă, cu alte cuvinte, a nu avea consecințe – cel puțin nu consecințe *de durată* (adică nici o consecință care să dureze mai mult decît „obținerea satisfacției“).

Ambivalența fixării, după cum am văzut, constă în afişarea simultană a perspectivei de siguranță şi a celei de dependență de sclav. Ambivalența plutirii constă, dimpotrivă, în combinarea promisiunii de libertate cu spectrul nesiguranței. Mult prea des, recîştigarea libertății de către unul dintre parteneri are efect de cutremur asupra şanselor celuilalt partener. Iubirea care pluteşte lasă în urmă un strat gros de nefericire.

Dar avantajul plutirii rezidă nu doar în posibilitatea de a scăpa unilateral dintr-o relație de iubire resimțită ca fiind prea chinuitoare ; dacă plutirea ar putea realiza doar acest lucru, scăparea nu ar fi nici o propunere atrăgătoare, nici o scăpare adevărată, deoarece prețul în materie de responsabilitate morală rănită (care poate fi redusă prin convențiile iubirii confluente, dar niciodată cu adevărat stinsă) ar fi prea mare față de cîştiguri ca să merite încercarea. Avantajul plutirii este real numai dacă dreptul la renunțare unilaterală se extinde asupra naturii morale a relației ; cu alte cuvinte, dacă fiecare partener poate nu numai să încheie relația de iubire, ci şi să anunțe lipsa de semnificație morală a actului, împreună cu lipsa de semnificație morală a Celuilalt, de acum un străin. La sfîrşitul iubiri confluente, o asemenea condiție de irelevanță morală poate fi stabilită doar printr-un act imoral în sine. După cum a insistat Lévinas cu multe ocazii, justificarea durerii Celuilalt constituie începutul şi esența oricărei imoralități[33] ; iar convențiile relației pure sînt astfel construite încît permit ca dreptul la libertatea de a scăpa să justifice durerea persoanei părăsite. De cealaltă parte sau dincolo de granițele iubirii confluente, se află lumea în care regulile etichetei şi normele procedurale înlocuiesc impulsurile morale şi în care majoritatea actelor zilnice nu sînt supuse condamnării morale. Pentru parteneri, totuşi, singura cale către acea lume trece prin cruzimea unui act imoral.

---

[33] A se compara, de exemplu, *The Provocation of Lévinas : Rethinking the Other*, ed Robert Bernesconi and David Wood, Routledge, London, 1988, p. 163.

Să notăm că, deşi durerea transferată asupra Celuilalt, şi doar acea durere, e considerată a fi „prețul“ încheierii relației, altfel justificată ca eliberare a eului, acesta nu iese neapărat din legătura respectivă ca un învingător absolut. Ieşirea dintr-o iubire confluentă este, prin definiție, unilaterală, dar intrarea într-o relație de iubire confluentă presupune două persoane, iar ceea ce determină şansele de succes este volumul şi calitatea resurselor disponibile de fiecare parte. Negarea consecințelor – pretenția că o legătură de iubire confluentă nu angajează în mod serios viitorul – reprezintă o dublă mistificare : o falsă consolare pentru partenerul abandonat, dar o autoiluzionare pentru cel care abandonează. Lipsa consecințelor este credibilă doar împreună cu credința, ce rezultă logic, că totalitatea „iubirilor confluente“ alternative nu scade în timp ; această credință constituie totuşi o greşeală care, potențial, poate costa mult. „Relația pură“, relația fără „mii de fire“, fără datorie reciprocă şi fără garanția duratei, pare a fi o ofertă pentru care nimeni nu vede nici un motiv de refuz atîta vreme cît totalitatea alternativelor se arată inepuizabilă. Bogăția alternativelor nu e totuşi altceva decît reflectarea dimensiunilor propriilor resurse ; atunci cînd resursele scad, ceea ce se întîmplă inevitabil cu vîrsta, scad şi alternativele. Totuşi, descoperirea că aşa stau lucrurile are loc, la fel ca şi venirea lui Mesia la Kafka, cu o zi după apariția sa.

Considerăm ambele strategii de eliberare de aporia iubirii ca deficitare. Propria lor ambivalență (măsurată prin ambivalența efectelor lor, anticipate sau nu) nu e mai puțin intensă şi supărătoare decît ambivalența pe care se străduiesc să o rezolve sau cel puțin să o atenueze. În plus, fiecare remediu s-a dovedit a fi eficient în tratamentul unei anumite suferințe, şi letal pentru iubire în ansamblu. Fixarea prelungeşte viața iubirii, dar numai sub forma unei năluci care pluteşte deasupra mormîntului ; în timp ce plutirea anulează legătura enervantă între stabilitate şi lipsa de libertate, dar numai împiedicînd iubirea să sondeze profunzimile pe care altfel ea le pătrunde cu bucurie, deşi asumîndu-şi anumite riscuri. Se pare că iubirea nu poate supraviețui încercărilor de a-şi vindeca aporia, că poate dura, ca iubire, doar împreună cu propria ambivalență. Cu iubirea, ca şi cu viața însăşi, e mereu aceeaşi poveste : doar moartea e lipsită de ambiguitate, iar fuga de ambivalență constituie tentația lui Thanatos.

5

DINCOLO DE ASOCIEREA MORALĂ

Nu sînt făcută pentru politică, fiindcă nu pot dori sau accepta moartea adversarului.

Albert Camus, *Carnets*

În ultimul capitol am văzut „scena primordială“ a moralității, cea „dinainte de a fi“ în care „cel mai bine“ e să se creeze „este“, și indiferent care „a fi cu“ se produce, el nu constituie decît rezultatul lui „a fi pentru“, în care Celălalt e întîlnit pentru prima oară, neînsemnînd nimic altceva decît responsabilitatea mea, responsabilitate neexprimată, necodificată și de aceea nelimitată și necondiționată. „Scena primordială“ a moralității e domeniul întîlnirii „față în față“, al „societății intime“, al „asocierii morale“, este leagănul și căminul eului moral. Aici începe moralitatea, care nu are alt început, toate celelalte pretenții de paternitate fiind sfidătoare sau incorecte.

La bine sau la rău, moralitatea – cu potențialul ei extraordinar de iubire și ură, de sacrificiu de sine și dominație, de grijă și cruzime, cu ambivalența drept prim determinant – poate conduce „societatea“ intimă „a celor doi“, a mea și a Celuilalt, necontestat. În acest caz, își este suficientă sieși. Nu are nevoie de rațiune sau cunoaștere, de argumente sau convingere. Oricum nu le-ar înțelege ; ea este „înaintea“ acestora toate (nici măcar nu se poate spune că impulsul moral e „inefabil“ sau „mut“ – caracterul inefabil și muțenia vin după limbaj, dar impulsul moral precedă vorbirea). Ea nu are nevoie nici de standarde, ea reprezintă propriul standard, își stabilește standardele din mers, fiind un act de continuă creație. Nu are cunoștință de vinovăție sau nevinovăție, are puritatea naivității (după cum spunea Vladimir Jankélévitch, „nu poți fi *pur* decît cu condiția să nu *ai* puritate, adică să nu o deții în mod

conştient"[1]). Ar trebui să reformulăm observaţiile anterioare despre ambivalenţa impulsului moral : impulsul moral, „a fi pentru", este ambivalent *în consecinţele sale*, dar nu e conştient de această ambivalenţă – nu e „ambivalent *für sich*". Doar în prezenţa legii care caută binele pur şi se străduieşte să-l separe de răul pur, dobîndeşte eul moral conştiinţa ambivalenţei sale fireşti : dar acesta este momentul cînd puritatea deschiderii morale către lume se pierde. „Neliniştea", scria Şestov, „nu e realitatea Libertăţii, ci manifestarea pierderii Libertăţii" ; el propunea să se considere izgonirea lui Adam şi a Evei din Paradis ca fiind alegoria pierderii mereu repetate a inocenţei morale :

> Dumnezeu, fiinţa cea mai bună, nu alege între bine şi rău. Şi nici omul pe care l-a creat nu a ales, pentru că nu era nimic de ales... Doar atunci cînd omul, ascultînd sugestia unei forţe ostile şi de neînţeles pentru noi, a întins mîna către pom, i-a adormit raţiunea, iar el a devenit fiinţa slabă, supusă unor principii străine, pe care o vedem acum[2].

Doar atunci cînd e privită din afară, „asocierea morală" se transformă în „cuplu", în „pereche", în „ei" (şi, prin legea reciprocităţii care guvernează afară, se aşteaptă ca „ei" să se schimbe, prin aceia din cadrul „cuplului", în „noi", fără nici o pierdere de sens). Privirea din afară „obiectivează" asocierea morală şi astfel o transformă într-o unitate, un *lucru* care poate fi *descris* „aşa cum este", *„manevrat", comparat cu altele* „ca el", *apreciat* şi *evaluat, dominat.* Dar din punctul meu de vedere ca eu moral, nu există nici un „noi", nici un „cuplu", nici o entitate supraindividuală cu „nevoile" şi „drepturile" ei. Exist doar eu, cu responsabilitatea mea, cu grija mea, cu ordinul care mi se dă mie şi

---

[1] Vladimir Jankélévitch, *On Conscience, or on the Pain of Having-Done-It* (fragment din *Traité des vertus*, 1968), în *Contemporary European Ethics : Selected Readings*, ed. Joseph J. Kockelmans, Doubleday, New York, 1972, p. 52. „Regretul reprezintă melancolia nostalgică a ireversibilului, adică a trecutului care este prea mult trecut", spune Jankélévitch ; dar în lumea faţă în faţă a relaţiei morale, nici un trecut nu e „prea mult trecut", deoarece o relaţie ţesută din responsabilitate constituie o poveste continuă, un prezent perpetuu, o căutare constantă, şi o posibilitate, de iertare. După cum sugerează Paul Ricoeur, experienţa păcatului (de a fi păcătuit) poate apărea doar o dată cu venirea legii finite, care face întotdeauna notă discordantă cu cerinţa morală întotdeauna infinită : „legea este un «pedagog» care îl ajută pe penintent să afle că e păcătos" (*Philosophie de la volonté : Finitude et culpabilité*, vol. 2, Aubier Montaigne, Paris, 1960, p. 62).

[2] *A Shestov Anthology*, ed. Bernard Martin, Ohio University Press, Athens, 1970, pp. 313, 311.

doar mie – şi Faţa, care declanşează totul. Orice ar fi, rezultă din ceea ce am făcut şi fac eu. Relaţia mea cu Celălalt se poate baza doar pe mine şi nu va supravieţui dispariţiei sau plecării mele sau a Celuilalt. Nu ar mai rămîne nimic care să „supravieţuiască" acestei dispariţii. Relaţia din cadrul unei „asocieri morale" este excesiv de vulnerabilă, mai mult decît orice altă apropiere imaginabilă. E slabă, fragilă, mereu în pericol, trăind nesigur, cu o umbră a morţii mereu în preajmă – şi aceasta *pentru că* nici eu, nici Celălalt din cadrul asocierii nu sîntem *de înlocuit*. Şi tocmai *calitatea de a fi de neînlocuit* face relaţia noastră morală, iar moralitatea relaţiei noastre, autonomă şi suficientă sieşi, ca neavînd nevoie de reguli sau legi. Pentru că *fiecare dintre noi* este de neînlocuit, acţiunile nici unuia nu pot fi clasificate ca „egoiste" sau „altruiste". Binele poate fi văzut doar în contrast cu răul – dar cum poate cineva să trăiască într-un tip de „societate" în care (într-o opoziţie stridentă cu „adevărata" societate) *nimeni* nu e de înlocuit, în care ce e bun pentru unul poate fi rău pentru altul? În cadrul unei asemenea „societăţi morale", a „asocierii morale în doi", responsabilitatea mea nu poate fi înţeleasă sau satisfăcută, şi se simte nelimitată ; iar în aceste condiţii, ordinul nu are nevoie de argumente pentru a cîştiga autoritate, şi nici sprijinul unei ameninţări pentru a fi ordin ; se simte ordin, chiar ordin necondiţionat, tot timpul.

Toate acestea se schimbă o dată cu apariţia *celui de al Treilea*. Acum apare adevărata societate, iar impulsul moral, naiv, necontrolat şi nesupus – acea condiţie necesară şi suficientă a „asocierii morale" – nu mai ajunge.

Cutremurul celui de al Treilea sau apariţia societăţii

Societatea *sensu stricto* începe cu cel de al Treilea. Acum prioritatea înseamnă „a fi înainte", nu „mai bun". Acum relaţia naivă, intactă, a mea şi a Celuilalt, a încetat să fie sau intactă, sau naivă. O mulţime de întrebări pot fi puse şi sînt puse în legătură cu acea relaţie. Responsabilitatea îşi caută cu disperare limitele, ordinul este categoric respins, fiind necondiţionat. Zădărnicit, impulsul moral se opreşte şi aşteaptă instrucţiuni. Acum eu trăiesc într-o lume populată de „Toţi, Unii, Mulţi şi tovarăşii lor. La fel, există Diferenţă, Număr, Cunoaştere,

Acum, Limită, Timp, Spațiu, și Libertate, Dreptate și Nedreptate și, desigur, Adevăr și Falsitate". Acestea sînt principalele personaje ale piesei numite Societate, și toate se află dincolo de puterea de pătrundere a înțelepciunii mele morale (acum, „*numai* intuitivă"), aparent imună la orice fac, puternică față de lipsa mea de putere, nemuritoare față de mortalitatea mea, intactă față de gafele mele, astfel încît acestea îmi fac rău doar mie, nu Lor. *Ei* sînt personajele care joacă acum : după cum a afirmat cu pregnanță Agnes Heller, „Rațiunea raționează, Imaginația imaginează, Voința vrea, iar Limba vorbește (*die Sprache spricht*). Astfel personajele devin actori în adevăratul înțeles al cuvîntului. Primesc viață. Trăiesc independent de creatorii lor..."[3] Și toate acestea au devenit posibile, ba chiar inevitabile, de la apariția celui de al Treilea ; adică de îndată ce „asocierea morală" își depășește „mărimea naturală" și se transformă în societate.

Cel de al Treilea este tot un Celălalt, dar nu Celălalt pe care l-am întîlnit în „scena primordială" unde piesa morală, neștiind despre sine că este o piesă, a fost reprezentată și regizată de responsabilitatea mea. Calitatea de a fi Celălalt a celui de al Treilea e de un tip total diferit. Cei doi „ceilalți" trăiesc în lumi diferite – două planete, fiecare cu propria orbită, care nu se întîlnește cu orbita celuilalt „celălalt" – și nici unul nu ar supraviețui schimbării orbitelor între ele. Cei doi „ceilalți" nu discută unul cu altul ; dacă unul vorbește, celălalt nu ascultă ; dacă celălalt ascultă, nu va înțelege ce aude. Fiecare se simte bine doar dacă celălalt se dă deoparte sau, și mai bine, dacă rămîne afară[4]. Celălalt care este al Treilea poate fi întîlnit doar atunci cînd părăsim domeniul moralității propriu-zise și intrăm în altă lume, domeniul Ordinii Sociale guvernate de Justiție, nu de moralitate. Ca să-l citãm din nou pe Lévinas,

[3] Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 85.

[4] În *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 187–188, am încercat să clarific separarea uluitoare, ilogică, din conștiința multor germani, între imaginea „evreilor ca atare" – evreii ca o categorie, universal condamnați sau tratați cu o indiferență rece – și cea a vecinului evreu, a evreului de alături, imagine care a rămas stăruitor neafectată de stereotipul categoriei. Sugeram, în concluzie, că „acel context al proximității cu responsabilitate, în care se formează imaginile personale, le înconjoară cu un zid moral gros, aproape de nepătruns cu argumente «abstracte». Stereotipul intelectual poate fi convingător sau înșelător, totuși zona sa de aplicare se termină brusc acolo unde începe sfera legăturii personale. «Celălalt», în calitate de *categorie abstractă*, pur și simplu nu comunică cu «celălalt» pe care îl cunosc".

acesta este domeniul Statului, al justiției, al politicii. Justiția se deosebește de caritate prin faptul că permite intervenția unei anumite forme de egalitate și măsură, a unui set de reguli sociale stabilite conform judecății Statului și astfel și a politicii. Relația dintre mine și celălalt trebuie să lase loc de data aceasta pentru cel de al treilea, un judecător suveran care alege între doi egali[5].

Ceea ce îl face pe cel de al Treilea atît de diferit de Celălalt, pe care l-am cunoscut în întîlnirea morală, este *distanța* acestui al Treilea, clar distinctă de *proximitatea* morală a Celuilalt. În aprecierea a ceea ce numește „semnificația sociologică a celui de al treilea element", Georg Simmel[6] a redus rolul unic și fecund al celui de al Treilea la faptul că „al treilea element se află la o asemenea distanță de celelalte două încît nu există interacțiuni propriu-zis sociologice care să privească toate trei elementele deopotrivă". Cel de la „treilea" e în mod constant lăsat în urmă, lăsat deoparte de către orice apropie oricare dintre „diade" în cadrul „triadei". Putem presupune că tocmai această lăsare deoparte, această separare a intereselor, care poate fi calificată ca „pierdere a proximității", i-a acordat celui de al Treilea rolul unic de „cea de a treia parte *dezinteresată*". „Dezinteresul" revine ca „obiectivitate". Din poziția avantajoasă a celui de al Treilea, și doar a lui, „asocierea morală" devine *grup*, o entitate cu viață proprie, o totalitate care e „mai mare decît suma părților sale". Astfel, simultan, eurile (unice și de neînlocuit, deși se află în cadrul asocierii morale) devin comparabile, măsurabile, evaluabile pe baza unor standarde extrapersonale, „medii din punct de vedere statistic" sau „normative", iar cel de al Treilea este ferm plasat în poziția judecătorului, a arbitrului, a celui care dă verdictul. Impulsurilor neraționale ale eurilor morale, cel de al Treilea le poate opune acum „criteriile obiective" ale intereselor și avantajelor. Asimetria relației morale aproape a dispărut, partenerii sînt acum egali, pot fi înlocuiți și schimbați. Ei trebuie să explice ce fac, să înfrunte argumentele, să se justifice față de standarde care nu sînt ale lor. Locul e eliberat pentru norme, legi, reguli etice și tribunale.

Dar pe acest loc trebuie construit urgent. Obiectivitatea, darul celui de al Treilea, a dat o lovitură mortală, și măcar potențial finală, afecțiunii care i-a legat pe partenerii morali. „Un al treilea element, de mediere, lipsește pretențiile conflictuale de calitățile lor afective", spune

---

[5] Roger-Pol Droit, interviu cu Emmanuel Lévinas, în „Le Monde", 2 juin 1992.

[6] Toate citatele care urmează sînt din lucrarea *The Sociology of Georg Simmel*, ed. and trans. Kurt H. Wolff, Free Press, Glencoe, 1950, pp. 145–153.

Simmel ; dar el lipseşte şi afecţiunea de forţa sa de călăuză a vieţii. *Trebuie* să apară raţiunea – acest duşman al pasiunii – ca să nu fie dezorientare şi haos. Raţiunea este ceea ce numim evaluarea ex post facto a acţiunilor din care pasiunea sau naivitatea au fost golite. Raţiunea e cea care sperăm să ne spună ce să facem atunci cînd pasiunea s-a stins şi nu ne mai stimulează. Nu putem trăi fără raţiune o dată ce supravieţuirea „grupului“ este altceva decît viaţa Celuilalt şi responsabilitatea mea, care o susţine, o dată ce unicul Celălalt s-a dizolvat în diversitatea celor Mulţi ; e acum problema între viaţa mea şi viaţa celor mulţi. Supravieţuirea celor mulţi şi supravieţuirea mea proprie sînt două supravieţuiri diferite, poate că eu am devenit un „individ“, dar Celălalt sigur şi-a pierdut individualitatea, dizolvată acum într-un stereotip de categorie, şi astfel „existenţa mea pentru“ s-a separat în *sarcina* autoconservării şi în *obligaţia* de conservare a grupului.

Atunci cînd Celălalt se dizolvă în cei Mulţi, primul lucru ce se dizolvă este Faţa. Celălalt (Ceilalţi) este (sînt) acum fără faţă. Ei sînt persoane (*persona* înseamnă masca ce ascunde – aşa cum fac măştile – nu ce dezvăluie faţa), eu am acum de a face cu măşti (clase de măşti, stereotipuri la care mă trimit măştile/uniformele), nu cu feţe. Masca este cea care hotărăşte cu cine am de a face şi care trebuie să fie răspunsurile mele. Trebuie să învăţ semnificaţiile fiecărui *tip* de mască şi să memorez răspunsurile asociate acestora. Dar nici atunci nu pot fi sigur în totalitate. Măştile nu sînt la fel de demne de încredere ca şi feţele, ele pot fi puse şi scoase, ascund la fel de mult cît (dacă nu mai mult decît) dezvăluie. Încrederea nevinovată, plină de speranţă, a impulsului moral a fost înlocuită cu anxietatea nicicînd temperată a nesiguranţei. O dată cu apariţia celui de al Treilea, a apărut şi amăgirea, chiar mai înspăimîntătoare în prevestirea sa decît în prezenţa sa confirmată, mai paralizantă decît pericolele adevărate de afară, pentru că este un spectru neexorcizabil. Iar eu trebuie să trăiesc cu această anxietate. Fie că-mi place, fie că nu, trebuie *să am încredere* în măşti – nu există altă cale. Încrederea e modul de a trăi cu anxietatea, nu modul de a scăpa de ea.

Să analizăm două păreri strident contradictorii, cea a lui Løgstrup prima oară, iar apoi a lui Şestov :

> E o caracteristică a vieţii umane că avem încredere unii în alţii... Iniţial credem fiecare cuvîntul celuilat, iniţial credem fiecare în celălalt... Totuşi, a avea încredere înseamnă a ne abandona în mîinile celorlaţi... Că încrederea şi abandonul ce o

> însoțește constituie o parte fundamentală a vieții omenești se vede... atunci cînd încrederea e înșelată.
> *Homo homini lupus* reprezintă una dintre cele mai sigure maxime... În fiecare aproape al nostru ne temen de un lup. „Acest tip e rău, dacă nu e oprit de lege, ne va distruge", așa gîndim de fiecare dată cînd un om iese de pe făgașul tradiției consacrate[7].

Cele două citate se contrazic, dar totuși nu se exclud – sfidînd logica, sînt amîndouă corecte : condiția vieții noastre e marcată de contradicție și astfel obligată să rămînă ambivalentă fără putință de vindecare. Avem încredere și nu avem ; ne e la fel de teamă să avem încredere (ceea ce ne va transforma într-o pradă ușoară pentru orice escroc)și să nu avem (neîncrederea permanentă ne va face viața de nesuportat). Lăsați în voia soartei (care ar fi aceea?), sîntem incapabili să alegem între încredere și neîncredere. Astfel considerăm că alții sînt demni de încredere și suspecți, în același timp, ceea ce ne ține într-o stare de permanentă discordanță cognitivă. Sîntem pierduți, derutați, vulnerabili. Avem nevoie de ajutor.

Societatea e numele acestui ajutor. „În etica necunoscuților", scria Stephen Toulmin, „respectarea regulilor e totul, iar ocaziile de discreție sînt puține", în vreme ce „în etica intimității, discreția e totul, iar relevanța regulilor stricte este minimă"[8]. Cei care nu se mai pot baza pe discreție au mare nevoie de reguli. Societatea e numele locului în care se află regulile și de unde se obțin ele.

Se pare totuși că există două locuri ; unul ce face oferte pe care clienții consideră că e greu să le refuze, altul ce nu acceptă refuzuri. Se mai pare, ocazional, că societatea susține eul moral la fel cum sfoara îl susține pe cel spînzurat – normele fiind sfoara, iar rațiunea fabricantul de sfoară.

Structură și antistructură

Într-una dintre cele mai subevaluate lucrări de antropologie, printre cele foarte mari (sau într-una dintre cele mai mari lucrări de

---

[7] Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trans. Theodor I. Jensen, Fortress Press, Philadelphia, 1971, pp. 8–9 ; *A Shestov Anthology*, p. 70.

[8] Citat după Jeffrey Blustein, *Care and Contract : Taking the Personal Point of View*, Oxford University Press, 1991, p. 218.

antropologie, printre cele subevaluate), Victor W. Turner a distins două tipuri diferite de „a fi împreună", după modul în care comportamentul celor care sînt (sau ajung) împreună este sugerat, format şi coordonat :

> E ca şi cum ar exista aici două modele „majore" de interrelaţii umane, juxtapuse şi alternante.
> Primul este al societăţii ca sistem structurat, diferenţiat şi adesea ierarhic, de poziţii politico-legal-economice, cu multe tipuri de evaluare, ce separă oamenii după „mai mult" şi „mai puţin".
> Al doilea... este al societăţii ca o *communitas*, comunitate, nestructurată sau structurată rudimentar şi relativ nediferenţiată, sau chiar ca o comuniune de indivizi egali care se supun împreună autorităţii generale a bătrînilor din ritual.

La prima vedere, dualitatea propusă de Turner pentru modelele sociale pare doar o altă versiune a distincţiei ideale–tipice atît de venerate dintre *Gesellschaft* şi *Gemeinschaft*. Dar spre deosebire de Tönnies, Turner sugerează nu o succesiune istorică şi o exclusivitate temporală a celor două forme, ci coexistenţa, interpenetrarea şi alternarea lor, continuă şi regulată. Pentru a distinge modelul său bipartit de perechea conceptuală banalizată în folclorul social-ştiinţific, Turner îşi propune să vorbească de *societas* şi *communitas* – cea de a doua apărînd, după opinia sa, în mod evident şi regulat, chiar şi într-o societate bine structurată, ori de cîte ori un individ sau un grup trece sau este mutat dintr-un loc în altul într-o structură socială (esenţa argumentaţiei lui Turner, dezvoltată din analiza „riturilor de trecere", e că nu există nici o cale directă de la un loc, definit din punct de vedere social în structura socială, la altul ; călătorii trebuie să treacă prima dată prin *communitas*, care în funcţie de *societas*, este un limb, un gol, un niciunde). Turner a exprimat uneori opoziţia aceasta în mod diferit, ca „structură versus antistructură" : condiţia lui *communitas* este disiparea sau suspendarea sau anularea temporară a aranjamentelor structurale care susţin, în „vremuri normale", viaţa lui *societas*.

Condiţiile lui *societas* şi *communitas* sînt opuse aproape sub toate aspectele. Unele aspecte par totuşi deosebit de relevante pentru subiectul nostru. Dacă *societas* se caracterizează prin eterogenitate, inegalitate, diferenţierea statutelor, sistem nominal, *communitas* e marcată de omogenitate, egalitate, absenţa statutelor, anonimat. Acest grupaj de diferenţe înrudite se reflectă simbolic în opoziţiile pregnante între, să

spunem, îmbrăcămintea distinctivă legată de statut, pe de o parte, şi uniformă (sau goliciune ; dezbrăcarea în public fiind cea mai energică declarație „antistructurală"), pe de altă parte ; sau între supra şi subsimbolizarea distincțiilor sexuale ; sau între grija şi indiferența față de aspectul personal. Cu alte cuvinte, *communitas* topeşte ceea ce *societas* încearcă din greu să toarne în forme şi să forjeze. Sau *societas* modelează şi solidifică tot ceea ce în *communitas* este lichid şi fără formă.

Turner explică în general din punct de vedere funcțional prezența simultană (deschisă sau mascată) a celor două condiții : pauza scurtă a schimbărilor de statut în *communitas* între două perioade de şedere pe loc în *societas* are

> semnificația socială a transformării lor într-un fel de *primo materia* umană, lipsită de formă specifică şi redusă la o condiție care, cu toate că este încă socială, e fără sau sub toate formele acceptate de statut. Ceea ce înseamnă că un individ trebuie să coboare mai mult decît scara statutelor pentru a urca pe aceasta[9].

Indivizii trebuie umiliți pentru a fi înălțați, despuiați de veşmintele anterioare, legate de statut, astfel încît să poată fi îmbrăcați cu altele diferite ; această necesitate, dictată mai ales de premisele reproducerii sistemice, face prezența simultană a celor două „stări" indispensabilă din punct de vedere funcțional. Chiar dacă nu e implicat nici un țel conştient, totuşi nevoia de conducere a sistemului e considerată a fi „explicația" dualității. Astfel, poziția dominantă a „structurii" față de „antistructură" este reconfirmată indirect în logica explicației : în explicație, „antistructura" apare ca fata în casă a „structurii". Ceea ce face ca „explicațiile" funcționale să nu fie mult mai mult decît relatările dominației – dominația povestită – este faptul că presupunerile lor sînt considerate dinainte valabile, presupuneri care au atribuit rolurile de

---

[9] Victor W. Turner, *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Routledge, London, 1969, pp. 96, 170. E adevărat că, spre finalul studiului său, Turner consideră – fără a detalia – posibilitatea unei „conştiințe duble" în fiecare societate, exprimată în referirile implicite la „două modele sociale opuse". „În procesul vieții sociale, comportamentul în conformitate cu un model tinde «să se îndepărteze» de comportamentul în conformitate cu celălalt model. Deziderat ul ultim este, totuşi, să se acționeze în funcție de valorile lui *communitas* chiar şi atunci cînd se joacă roluri structurale" (p. 177). Dar cu toate acestea, pe întreaga durată a discuției, Turner susține că cele două condiții sînt două „stări" ale organizării sociale, separate, suficiente lor înşele din punct de vedere analitic, sau două modele teoretice tot separate.

stăpîn și de servitor înainte de începerea efortului de a explica. De aceea, tema funcționalității trebuie îndepărtată din analiza lui Turner, ca nu cumva tema să fie confundată încă o dată cu o resursă. Există un alt aspect al analizei lui Turner care trebuie regîndit și revizuit : tendința în mare măsură subconștientă de a considera „antistructura" după modelul „structurii", de a o trata ca pe o altă structură, structură cu semnul minus. Fie ca o altă realitate (limitată în timp) a societății, fie ca o parte a societății sau ca un model analitic, antistructura apare ca o „stare" a realității sociale. La rîndul său, structura (deși știm acum că este un proces, o activitate, perpetuă și niciodată total repetitivă, de autoreproducere) tinde să fie gîndită în funcție de „obiectivul" său, adică de o stare stabilă, stabilitate pe care se străduiește să o atingă și să o perpetueze. Acest mod de gîndire a marcat descoperirea altfel revoluționară a antistructurii de către Turner și s-a manifestat în prezentarea unei imagini esențial statice a „structurii nestructurale". Precipitatul unei asemenea gîndiri bazate pe structură trebuie de asemenea îndepărtat din viziunea teoretică a lui Turner, dacă e folosită în analiza modurilor în care e atinsă relația umană atunci cînd și acolo unde impulsurile morale au încetat să fie suficiente în calitate de principiu călăuzitor al acțiunii.

Eu sugerez că e bine să se gîndească în funcție de două *procese* sociale, mai degrabă decît *stări* ale societății ; și că, mai degrabă decît să se considere unul „supliment funcțional" al celuilalt, e mai bine ca fiecare să fie considerat un fenomen în sine și cu semnificație proprie, autotelică ; și că ambele procese pot fi cel mai bine concepute ca „fapte brute" ale condiției umane, astfel încît întrebările „De ce?" și „Pentru ce?" devin redundante în vreme ce interpretarea se concentrează asupra modului în care funcționează fiecare proces și asupra formelor pe care le produce în acest timp.

Cele două procese (ambele fiind procese de *structurare*, după criteriile lui Giddens) sînt cel de *socializare* și cel de *sociabilitate*. Referindu-ne la metafora spațiului social (a cărui imagine avantajează de la început „structura", cu înclinație înspre dominația exclusivă), putem vorbi de procese care încep „de sus în jos", respectiv „de jos în sus". Sau putem considera diferența între cele două procese ca o diferență între „conducere" și „spontaneitate". În alt mod, putem exprima această opoziție ca pe o opoziție între înlocuirea moralității cu *reguli discursive* și înlocuirea moralității cu *estetica*. Socializarea (cel puțin în societatea modernă) are ca scop crearea unui mediu de acțiune alcătuit din opțiuni

ce pot fi „respectate discursiv“, ceea ce se reduce la calculul rațional al pierderilor şi cîştigurilor. Sociabilitatea plasează unicitatea deasupra regularității şi sublimul deasupra raționalului, neacceptînd de aceea în general regulile, făcînd respectarea discursivă a regulilor problematică şi anulînd semnificația instrumentală a acțiunii.

Cele două procese vin în contradicție şi se află într-o competiție constantă, ajungînd uneori la luptă deschisă, deşi doar primul este, în mod declarat, într-o stare de război de uzură cu celălalt. După cum remarca Sorel, „există tendința de înlocuire a vechii sălbăticii cu viclenia, şi mulți sociologi consideră acest lucru un real progres“[10]. Într-adevăr, în epoca modernă, mulți (cei mai mulți) sociologi, luînd ideile celor puternici drept idei puternice, şi rezultatele constrîngerii şi ale îndoctrinării îndelungate drept legi ale istoriei, au avut tendința de a simpatiza cu conducătorii şi de a împărtăşi îngrijorarea lor față de obstacolele ce apar pe drumul către armonie şi ordine. Prin consens aproape unanim, viitorul aparținea conducătorilor ; viitorul avea să fie o societate condusă – şi astfel anomaliile care nu se potriveau cu imaginea progresului au luptat în zadar pentru locul lor de drept în cadrul viziunii sociologice asupra lumii. Dacă erau admise, acest lucru se putea doar în calitatea *a priori* incriminată.

Suprarationalizarea impulsului moral

Socializarea este un proces controlabil (deşi nu e întotdeauna controlat de persoane care pot fi indicate şi numite), destinat reproducerii (perpetuării) anumitor aranjamente de identități ; ea constă, în obiectivul său ideal, dacă nu în practică, în atribuirea de identități fiecărui membru al unei colectivități. Socializarea reprezintă modalitatea de clasificare şi de diferențiere : într-adevăr, se poate spune că un control al ordinii sociale constă, în primul rînd, în activitatea de clasificare şi de diferențiere a drepturilor şi îndatoririlor atribuite din punct de vedere social, care se combină în identități purtate individual sau împărțite în cadrul categoriilor de indivizi. În societatea modernă, ceea ce s-a clasificat şi diferențiat şi atribuit, în primul rînd, nu au fost identități

[10] Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme, Collier, New York, 1967. p. 191.

explicite, ci mai degrabă grade variabile de libertate de mişcare între identităţi, sau – dacă se preferă astfel – libertatea de *a alege între identităţi*. Tocmai această libertate a fost distribuită inegal, asigurînd deci dimensiunea majoră a diferenţierii (inegalităţii).

Un procent relativ mic al populaţiei s-a apropiat de polul a ceea ce Nietzsche numea „supraoameni" – cei care aleg, cei care stabilesc regulile, cei care se ridică singuri, „indivizii" în sensul strict al cuvîntului, cel de entităţi independente şi autopropulsate. De cealaltă parte se aflau restul, cei în care nu se avea încredere în luarea deciziilor, cei cărora li se contesta capacitatea morală şi abilitatea de a utiliza în mod acceptabil libertatea, dacă li se acorda. În expunerea sumară a lui Stanley Cohen[11], „marile proiecte de disciplinare, de reglementare, de control, de segregare şi supraveghere descrise de istorici... erau toate proiecte de clasificare". Marea majoritate a populaţiei a fost „clasificată" pe baza independenţei morale şi a autocontrolului. Aspiraţiile sale de a alege (dacă asemenea aspiraţii se făceau simţite), încercările individuale sau colective de a anula identităţile atribuite erau, în consecinţă, incriminate ca nişte comportamente ce meritau a fi pedepsite sau necesitau un tratament sever, ori ambele.

„Restul" era destul de voluminos şi cuprindea categorii cu grade variabile de incapacitate etică şi neloialitate. „Rasele inferioare" – înapoiate, lipsite de înţelepciune şi inteligenţă, infantile în neputinţa lor de a gîndi în viitor şi periculoase în forţa lor fizică neîmblînzită pe care şi-o desfăşurau în izbucniri trecătoare de pasiune. Cei săraci şi sărmani – stimulaţi de impulsuri tenebroase mai degrabă decît de raţiune, lacomi şi totuşi incapabili să-şi asigure bunăstarea prin cumpătare şi muncă, uşor deturnaţi de la datorie de plăcerile senzuale, neglijenţi ei înşişi şi totuşi invidioşi pe rezultatele prudenţei altora. Femeile – înzestrate sau împovărate cu o doză mai mare de animalitate decît bărbaţii, incapabile să urmeze consecvent vocea raţiunii, fiind permanent în pericol de a se abate din drum din cauza emoţiilor. Ceea ce a unit asemenea clase net distincte de oameni, făcîndu-i obiecte ale alegerii mai degrabă decît persoane care aleg, şi astfel sursa şi ţinta preocupării etice-reformatoare-punitive, a fost trăsătura *incapacităţii morale* imputate tuturor. Presupusa absenţă a capacităţii de judecată morală („rezonabilă", „matură") a făcut *a*

[11] Stanley Cohen, *Visions of Social Control : Crime, Punishment and Classification*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 191–192.

priori toate opțiunile lor suspecte, în măsura în care erau opțiuni autonome, opțiuni proprii, opțiuni spontane și necăutate. Controlul lui Foucault, „marile încarcerări" ale secolului al XIX-lea, nu au fost decît o expresie practică a principiului călăuzirii din etica promovată de socializare, destinată claselor „indolente din punct de vedere moral" : regula conform căreia comportamentul lor bun poate fi doar heteronom, impus, venit din exterior.

Libertatea de alegere a claselor neștiutoare și periculoase, ori de cîte ori s-a manifestat în practică sau în inspirație, a fost alternativ patologizată (medicalizată) sau incriminată. Într-adevăr, granița între incapacitatea morală și comportamentul criminal a fost aproape ștearsă : criminalii au recurs la mijloace odioase din cauza viciilor lor morale – așa că ridicarea libertății lor de alegere a fost singura metodă de a-i apăra împotriva propriilor impulsuri criminale și, eventual, de a-i îndrepta, adică de a-i „învăța" respectarea preceptelor etice. Clive Emsley a rezumat strălucit strategia următoare :

> În perioada 1750–1900, majoritatea experților și comentatorilor s-au străduit să nege orice relație între salariile mici, sărăcie și criminalitate. Cauzele principale ale crimei erau considerate slăbiciunea morală, desfrîul, lenea, literatura proastă, neglijența părinților și lipsa de educație...
> [Destinați închisorilor erau] cei percepuți a se afla pe panta alunecoasă către pierzanie și care aveau nevoie, de aceea, de corecție – cei ce tulbură ordinea, vagabonzii, cerșetorii sau chiar cei descriși simplu ca „pungași"[12].

Incriminarea și încarcerarea acționau ca profeții ce se realizau singure. Diferențele individuale între delicvenți erau uniformizate și declarate irelevante ; criminalii erau ținuți în condiții destinate a scoate la iveală comportamente monoton de identice, în același timp reducînd la minimum numărul de ocazii în care deținuții să acționeze ca persoane cu principii și să se lase călăuzite de acestea. Anonimatul maselor era destinat a genera criminalitatea, iar criminalii ofereau bazele unei ștergeri a diferențelor, ale unui context penal uniform, care, la rîndul său, nu putea decît să confirme în mod vizibil adevărul presupunerii

[12] Clive Emsley, *Crime and Society in England, 1750–1900*, Longman, London, 1987, pp. 49–50, 202.

inițiale. După cum a descoperit Nils Christie în studiul său asupra practicii penale contemporane,

> O decizie politică pentru eliminarea preocupării față de trecutul social al acuzatului înseamnă mult mai mult decît a face caracteristicile acestea nepotrivite pentru hotărîrea pedepsei. Deci delicventul este, în mare măsură, exclus ca persoană. Nu are rost să se expună un trecut social, vise din copilărie, înfrîngeri – combinate poate cu amintiri ale zilelor fericite – viața socială, toate acele detalii esențiale perceperii celuilalt ca o adevărată ființă umană. Cu Manualul de Sentințe și cu primul său rezultat, Tabelul de Sentințe, crima e standardizată ca Niveluri ale Delictului, viața unei persoane ca Puncte ale Istoriei Penale, iar sentințele se reduc la găsirea punctelor în care se întîlnesc două linii[13].

În clasificarea și diferențierea societății moderne, incriminarea rămîne desigur tratarea periferiei ; aceasta nu reprezintă totuși marginea „ce nu se încadrează", care a rămas după ce grosul societății a fost împărțit cu succes în categoriile respective și transformat astfel în totalitatea ordonată (deși periferia este și asta). Incriminarea, încarcerarea și practica penală ca atare pot fi văzute mai degrabă ca întrupări ale „tehnicii de control" din societatea modernă, duse la extrem, sau – și mai bine – apropiindu-se de acel orizont ideal care îi stabilește standardele și îi determină direcția progresului. Prin această interpretare, practica penală poate servi drept laborator unde tendințele, atenuate și denaturate în altă parte, pot fi observate în formă pură ; la urma urmei, controlul și ordinea constituie obiectivele declarate ale sistemului închisorilor, și obiectivele cărora li se acordă în mod deschis prioritate față de alte considerații și care sînt eliberate de constrîngerile impuse de alte scopuri, potențial incompatibile. Poate servi drept laborator de acest tip pentru studenții din societatea modernă ; servește drept laborator de acest tip, cu siguranță, pentru practicieni. Stanley Cohen sugerează că tendința generală a practicii penale (putem adăuga : și a practicilor de control medical, psihiatric, industrial, educațional și de

---

[13] Nils Christie, *Crime Control as Industry : Towards Gulags, Western Style?*, Routledge, London, 1993, p. 138. Modelele depersonalizării, anonimatului și uniformizării individualităților planează deasupra închisorii moderne ca idealuri pentru care s-a luptat mereu, dar care nu au fost atinse niciodată. „Progresul" condițiilor din închisori se măsoară, cel puțin în Statele Unite, prin apropierea de acest ideal. Christie citează, după „Los Angeles Times" din 1 mai 1990, descrierea închisorii Pelican Bay, „cea mai evoluată", „complet automatizată și concepută în așa fel încît deținuții să nu dea ochii nici cu gardienii, nici unii cu alții" (p. 86).

toate celelalte feluri, care, în epoca „marii încarcerări", au început prin detenția obiectelor lor într-un spațiu închis, supravegheat continuu) trece de la zidurile impenetrabile ce ascund interiorul de curiozitatea nedorită a celor din afară, către „deschiderea" practicilor în fața privirii interesate și a utilizării dedicate a tuturor, în timp ce desființează atît zidurile care despart zonele „controlate" de cele „libere", cît și diferența între „deținuți" și „oamenii liberi"[14].

Ceea ce se poate observa în acel laborator este rolul atribuit heteronomiei comportării ca principiu suprem al controlului social. Accentul se pune pe crearea unui context în care varietatea acțiunilor e redusă, dacă nu chiar total eliminată. Nu există reacții întîmplătoare, ce rezultă în mod normal din libertatea de alegere ; în schimb, se observă o transparență maximă a legăturii între stimulul extern și mișcările fizice ; caracterul previzibil maxim al reacțiilor e asigurat prin transformarea uniformității contextului în uniformitatea comportării. Se poate spune că practica de ordonare a societății moderne urmează intuitiv principiile metodologice behavioriste : cea mai ordonată societate va fi cea în care idiosincrazia motivațiilor individului este lipsită de orice influență asupra acțiunilor sale, cea în care ceea ce gîndesc și simt actorii nu mai contează, deoarece, indiferent de gîndurile și emoțiile lor, rezultatul nu e afectat. Dacă ordinea socială se bazează pe speranța rațională că majoritatea membrilor societății, în cea mai mare parte a timpului, vor urma un cod etic invariabil, trebuie luate măsuri în primul rînd pentru reducerea sau eliminarea impactului impulsurilor morale, care sînt întotdeauna – ireparabil – atît de personale, de nedisciplinate, de imprevizibile. Păstrarea ordinii înseamnă menținerea societății – acea rețea de interacțiuni sociale – *structurate*.

Din punct de vedere ontologic, structura înseamnă relativă repetare, monotonie a evenimentelor ; din punct de vedere epistemologic, ea înseamnă (din acest motiv) previzibilitate. Numim „structurat" un spațiu în care probabilitățile nu sînt distribuite la întîmplare, în care e probabil ca anumite evenimente să aibă loc mai degrabă decît altele. În acest sens, „societatea" este „structurată" – o insulă de regularitate într-o mare de aleatoriu. O asemenea regularitate precară poate exista doar ca rezultat continuu, perpetuu, al presiunii „de socializare" (a cărui dimensiune *procesuală* se descrie, pe scurt, ca *„organizare socială"*). Orice organizare socială, mică

[14] „Calea *de intrare* într-o instituție nu e clară... Calea *de ieșire* e și mai puțin clară... după cum nu e clar nici ce sau unde *este* instituția" (Cohen, *Visions of Social Control*, p. 57).

sau mare, globală sau locală şi specifică din punct de vedere funcţional, constă în supunerea comportamentului elementelor sale unor criterii de evaluare fie *instrumentale*, fie *procedurale*. Şi mai important, ea constă în privarea de legalitate şi eliminarea forţată a tuturor celorlalte criterii, şi, în primul rînd, a standardelor care anulează autoritatea legislatoare a totalităţii şi face astfel comportamentul elementelor flexibil în faţa presiunilor de socializare.

Printre astfel de standarde menite a fi suprimate, locul de onoare e ocupat de impulsul moral – sursa unui comportament în mod evident autonom (şi de aceea, din poziţia avantajoasă a organizării, *imprevizibil* şi ostil ordinii). După cum am afirmat anterior, autonomia comportamentului moral este finală şi ireductibilă : moralitatea scapă oricărei codificări, aşa cum nu serveşte nici unui scop exterior sieşi şi cum nu intră în relaţie cu nimic din afara sa, adică nu are nici o relaţie ce poate fi controlată, standardizată, codificată. Comportamentul moral se declanşează prin simpla prezenţă a Celuilalt ca *faţă*, adică o autoritate *fără* putere. Celălalt cere fără *a ameninţa* cu pedeapsa sau a promite recompense. Celălalt *nu*-mi *poate* face nimic, nici nu mă poate pedepsi, nici nu mă poate răsplăti ; tocmai această slăbiciune a Celuilalt îmi dezvăluie puterea, capacitatea de a acţiona, ca responsabilitate. Acţiunea morală e ceea ce urmează după responsabilitate. Spre deosebire de acţiunea provocată de teama de pedeapsă sau de promisiunea recompensei, ea nu duce la succes sau nu ajută la supravieţuire. Fiind lipsită de scop, ea scapă oricărei posibilităţi de legislaţie heteronomă sau de „salvare discursivă", rămîne surdă la *conatus essendi* şi de aceea ocoleşte judecata „interesului raţional" şi sfatul autoconservării calculate, cele două punţi gemene către lumea lui „este", a dependenţei şi a heteronomiei. Faţa celuilalt (insistă Lévinas, după cum ne amintim) reprezintă o limită impusă efortului de a exista. De aceea oferă libertatea ultimă : libertatea faţă de sursa oricărei heteronomii, faţă de orice dependenţă, faţă de insistenţa naturii de a exista. Confruntată cu o asemenea libertate, „societatea" e dezarmată, chemarea la ordine se izbeşte de surzenie, argumentele raţiunii dau de neînţelegere, ameninţarea cu pedeapsa încetează să mai sperie.

Reacţia organizării la o astfel de autonomie a comportamentului moral o constituie heteronomia raţionalităţilor instrumentale şi procedurale. Legea şi interesul înlocuiesc gratuitatea şi lipsa de autorizare a impulsului moral : actorii sînt provocaţi să-şi justifice comportamentul prin raţiune, definit fie de ţelul aprobat, fie de regulile

de comportare. Doar acțiunile gîndite și argumentate în acest fel, sau potrivite pentru a fi narate astfel, sînt admise în clasa acțiunilor cu adevărat *sociale*, adică a acțiunilor *raționale*, adică a acțiunilor ce servesc ca mijloc de definire a actorilor ca actori *sociali*. Așadar, acțiunile care nu îndeplinesc criteriile urmăririi unui țel sau ale disciplinei procedurale sînt declarate nesociale, iraționale și *private*. Modalitatea de socializare a acțiunilor prin organizare include, ca un corolar indispensabil, privatizarea moralității.

Orice organizare socială constă de aceea în neutralizarea impactului perturbator al impulsului moral. Aceasta se realizează printr-un număr de aranjamente complementare : (1) asigurarea unei *distanțe*, nu a unei *proximități*, între cei doi poli ai acțiunii – „a face" și „a suferi" ; așadar, cei care suportă acțiunea sînt inaccesibili impulsului moral al actorilor ; (2) scutirea „altora" de clasa obiectelor potențiale ale responsabilității morale, a „fețelor" potențiale ; (3) dezasamblarea altor obiecte umane ale acțiunii în mulțimi de trăsături specifice din punct de vedere funcțional și menținerea acestor trăsături separate, astfel încît ocazia reasamblării „feței" din „elemente" disparate să nu apară, iar sarcina stabilită pentru fiecare acțiune să poată fi scutită de evaluare morală.

Prin aceste aranjamente, organizarea nu promovează comportamentul imoral. Nu susține răul, așa cum unii critici se grăbesc să acuze ; totuși, nu încurajează nici binele, contrar scenariilor compuse pentru autopromovarea sa. Ea pur și simplu face acțiunea socială *adiaforică* din punct de vedere moral (termenul *adiaphoron* aparține limbajului *ecleziastic* ; însemna inițial o credință sau un obicei declarate de Biserică indiferente – nici merit, nici păcat – și care nu necesitau astfel nici o luare de poziție, nici susținere, nici interzicere oficială) : nici bună, nici rea, apreciabilă pe baza unor criterii tehnice (orientate înspre scop sau procedurale), dar nu morale. Așadar, ea face responsabilitatea morală față de Celălalt ineficientă în rolul său inițial de limită impusă „efortului de a exista". (Este tentant să se presupună că filosofii sociali, care, în pragul epocii moderne, au perceput primii organizarea socială ca pe o chestiune de intenție și de îmbunătățire rațională, au teoretizat tocmai această calitate a organizării ca „nemurire a Omului" ce transcende, și privatizează în irelevanță socială, mortalitatea indivizilor.)

Să trecem în revistă, unul cîte unul, aceste aranjamente care constituie simultan „etica" organizării sociale și adiaforizează din punct de vedere moral acțiunea socială.

Vom începe cu îndepărtarea efectelor acțiunii dincolo de limitele morale : găsindu-se în „starea de agenți"[15] și despărțiți atît de sursele cu intenții conștientizate ale lanțului de acțiuni, cît și de efectele ultime ale acțiunii, de către o serie de mediatori[16], actorii au arareori șansa de a analiza intențiile pe care propriile contribuții sînt destinate a le servi, și chiar mai rar de a privi direct consecințele faptelor lor. Și mai important, dacă ar trebui vreodată să le înfrunte, le-ar concepe cu greu drept consecințe ale faptelor lor cu adevărat. La urma urmei, e improbabil să-și perceapă propria sarcină – mică și neînsemnată comparativ cu celelalte sarcini care au contribuit la rezultatele finale – ca relevantă *din punct de vedere moral*. Deoarece fiecare acțiune este atît *mediată*, cît și *mediatoare* „pur și simplu", suspiciunea de legătură cauzală e în mod convingător eliminată prin negarea evidenței ca rezultat „neanticipat" sau oricum „neintenționat" (sau, și mai bine, „produs sau efect secundar") al unui act neutru din punct de vedere moral, o greșeală de rațiune, mai degrabă decît un eșec etic. Cu alte cuvinte, organizarea poate fi descrisă ca un mijloc pentru menținerea responsabilității morale în stare de plutire. Responsabilitatea „aflată în stare de plutire" nu aparține nimănui în mod special, deoarece contribuția fiecăruia la efectul final e prea măruntă sau parțială pentru a i se atribui în mod semnificativ o funcție cauzală, ca să nu mai amintim rolul de cauză decisivă. Disecarea responsabilității și dispersarea a ceea ce a rămas duce, pe plan structural, la ceea ce Hannah Arendt a descris cu pertinență ca „autoritatea Nimănui" ; pe plan individual, lasă actorul, ca subiect moral, fără grai și fără apărare, atunci cînd e confruntat cu puterea dublă a sarcinii atribuite și a regulilor procedurale.

Corolarul important al „stării de agenți" este că, deși a fost îndepărtată acum la o distanță sigură de scopurile umane ultime ale

---

[15] „Starea de agenți" (termen inventat de Stanley Milgram, vezi lucrarea sa *Obedience to Authority : An Experimental View*, Tavistock, London, 1974, p. 133) se referă la situația în care responsabilitatea nu mai este a actorului, acesta acționînd pe baza dorințelor altcuiva. Definirea situației de stare de agenți e, din punctul de vedere al actorului, heteronomă și include descrierea actorului ca agent al autorității.

[16] „Acțiunea mediată" (termen inventat de John Lachs, vezi lucrarea sa *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Harvester, Brighton, 1981, pp. 12–13, 57–58) se referă la prezența unui număr nedefinit de „persoane intermediare" între actor și efectele ultime ale acțiunii ; ignorarea de către noi a adevăratelor consecințe ale acțiunii în care sîntem parte (dar numai parte) „e o măsură a lungimii lanțului de intermediari între noi înșine și acte". În consecință, este extrem de greu pentru un actor obișnuit „să vadă cum propriile acțiuni, prin efectele lor îndepărtate, contribuie la producerea nefericirii"

acțiunii colective, mai întîi fragmentate, apoi coordonate, capacitatea morală a actorilor nu a dispărut cu totul ; poate fi acum canalizată într-o direcție convenabilă, îndreptată către alți membri ai lanțului de acțiuni, oameni într-o stare similară de agenți, „intermediarii" din apropierea actorului. De soarta *lor* este acum actorul, ca eu moral, răspunzător. Capacitatea morală a actorului, care este împiedicată acum să influențeze *scopul* general și *rezultatul* efortului colectiv, se desfășoară în serviciul *eficienței* acestui efort : face din „loialitatea față de semeni", față de „camarazii de arme", măsura principală a corectitudinii morale și astfel sporește dăruirea tuturor față de sarcina apropiată, întărește disciplina și dorința de a coopera, reprimînd din mers tot ce au stîrnit scrupulele morale legate de efectele îndepărtate ale cooperării.

Al doilea aranjament ar putea fi cel mai bine descris ca „ștergerea feței" (un proces echivalent cu „dezumanizarea"). El constă în fixarea obiectelor la „capătul de primire" al acțiunii într-o poziție în care li se refuză calitatea de subiecte morale și astfel li se interzice ridicarea unui obstacol moral împotriva intențiilor și efectelor acțiunii. Cu alte cuvinte, obiectele acțiunii sînt scoase din clasa ființelor care, virtual, se pot confrunta cu actorul ca „fețe". Numărul de mijloace aplicate în acest scop e cu adevărat imens, începînd cu o privare explicită de protecție morală a dușmanului declarat și sfîrșind cu clasificarea grupurilor selectate printre resursele de acțiune ce pot fi evaluate doar în funcție de valoarea lor tehnică, instrumentală – totul pînă la scoaterea străinului din întîlnirea umană obișnuită în care fața sa poate deveni vizibilă și poate străluci ca o cerință morală. În fiecare caz, impactul limitativ al responsabilității morale față de Celălalt e suspendat și devine ineficient.

Al treilea aranjament distruge obiectul acțiunii ca (potențial) eu moral. Obiectul a fost descompus în trăsături ; totalitatea subiectului moral a fost redusă la o colecție de părți sau de însușiri, a căror subiectivitate morală nu poate fi atribuită nimănui. Acțiunile sînt atunci îndreptate asupra trăsăturilor specifice ale persoanelor mai degrabă decît asupra persoanelor înseși, ocolind sau evitînd cu totul momentul întîlnirii cu efecte semnificative din punct de vedere moral. Trăsăturile constituie „unități de calcul" prelucrate statistic, complet detașate, în virtutea metodologiei prelucrării, de „persoanele totale" de la care au fost inițial extrase. (Tocmai această realitate a organizării sociale a fost exprimată în postulatul reducționismului filosofic promovat de pozitivismul logic : demonstrarea faptului că entitatea P poate fi redusă la entitățile x, y și z conduce la deducția că P nu „e altceva decît" adunarea lui x, y și z. Nu

e de mirare că „lipsa de sens" a afirmațiilor morale s-a aflat printre primele victime ale reducționismului logic-pozitivist.) Ca să spunem așa, impactul acțiunii cu țintă limitată asupra obiectelor sale umane ca euri totale este omis și scutit de evaluarea morală ca nefăcînd parte din intenție. (Din nou, singurele „persoane totale" ce apar în viziunea actorului sînt „camarazii de arme" ai acestuia, iar impulsurile sale morale se concentrează asupra lor.)

Împreună, cele trei aranjamente asigură un grad mare de libertate al organizării sociale față de constrîngerile aplicate de impulsurile morale umane. (În general, această libertate separă organizarea de „asocierea morală" și îi permite să stabilească scopuri pe care o asociere morală nu ar putea să le atingă ; de fapt, acțiunea cu scop ca atare devine posibilă doar în cadrul organizării sociale.) Ele organizează și vastul spațiu social ce se întinde dincolo de independența morală. Efectul dublu al organizării „structurează" spațiul : îl face ordonat, regulat, supus calculelor, permițînd prevederea rezultatelor posibile ale acțiunilor. În acest spațiu, calculul rațional, mai degrabă decît impulsul moral nerațional, dezordonat și necontrolat, este cel care orientează acțiunea.

Efectul general al aranjamentelor de mai sus e și *heteronomia* acțiunii, deși nu în fiecare caz acest fapt este evident de la sine. Natura heteronomă a acțiunii e vizibilă atunci cînd acțiunea are loc în cadrul formalizat al unei organizări, cu plutirea responsabilității, susținută oficial, și cu desfășurarea ordinului și a constrîngerii ca principalii determinanți (sau cel puțin factori de fond) ai acțiunii. Este mai puțin vizibilă sau nu este vizibilă deloc atunci cînd ordinul apare deghizat, sub forma „sfatului" dat de „experți", persoane ce joacă roluri cărora li s-a atribuit social autoritatea de a pronunța sentințe obligatorii (adevărate, efective, demne de încredere). Heteronomia e și mai greu de detectat atunci cînd asemenea sfaturi sînt „cumpărate" de „client" de la *experți* care nu au putere de constrîngere : libertatea consumatorului manifestată în tranzacția comercială și libertatea ulterioară a clientului de a aplica sau de a nesocoti instrucțiunea cumpărată, ascund efectiv faptul că sfatul e rezultatul definirii de către altcineva a situației clientului, al viziunii altcuiva asupra fericirii clientului și al criteriilor altcuiva de a distinge binele de rău, corectitudinea de incorectitudine. Mai mult, natura comercială a tranzacției ascunde faptul că este un mecanism social, despre a cărui funcționare clienții știu puțin și pe care îl pot controla și mai puțin, mecanism ce a ales adresa căutată de client pentru îndrumare, că este un mecanism heteronom care produce tocmai impulsul de a căuta instrucțiunile

altcuiva şi aceasta la adresele existente în bine întocmitele „Pagini aurii“, despre care se crede că includ agențiile demne de a li se acorda încredere. E adevărat că unui angajat dintr-o organizație i se dau bani în schimbul supunerii față de ordinele şefilor, în vreme ce un client al pieței dă el însuşi bani pentru ordinul expertului, pe care îl poate atunci executa. Altfel, totuşi, sfatul experților nu diferă mult de ordinul şefilor în privința impactului său asupra eliberării acțiunii de responsabilitatea morală a actorului şi a supunerii sale, în schimb, față de standardele, heteronom controlate, ale cîştigului şi ale eficienței instrumentale.

Supraestetizarea impulsului moral

Celălalt mod în care eurile morale se întîmplă a fi deposedate de capacitatea lor morală este aproape opusul primului. Dacă socializarea anticipează starea care urmează a fi realizată, înainte de a începe, şi o monitorizează şi o reinterpretează pe măsură ce avansează, sociabilitatea nu are direcție, nici nu ştie încotro se îndreaptă. Dacă socializarea este planificată în timp, întotdeauna destinată timpului care nu e încă, sociabilitatea, oricît de mult ar dura formele pe care le ia, trăieşte complet în prezent. Dacă socializarea reprezintă un proces cumulativ, bazîndu-se pe realizările de ieri pentru a atinge scopurile de mîine, sociabilitatea e plată, ea se află la un singur nivel, mişcîndu-se fără a-şi schimba locul, reîncepînd în fiecare clipă ; spre deosebire de socializare, sociabilitatea nu are biografie şi întrerupe, mai degrabă decît „face“ istoria. Dacă socializarea reduce numărul de opțiuni încă deschise, cu fiecare pas pe care îl face, posibilitățile vii cresc o dată cu erupția socialibilității, iar cele moarte reînvie. În vreme ce socializarea poate fi analizată, descompusă în faze şi acte constituente, în acțiuni parțiale şi funcții complementare, sociabilitatea pare a fi dintr-o singură bucată şi rămîne ea însăşi doar în totalitatea sa. Dacă socializarea serveşte drept paradigmă a narațiunii care are un sens şi o formă de prezentare, cu început, cuprins şi încheiere, sociabilitatea este zgomotoasă atunci cînd erupe, dar nu poate fi raportată sau repovestită în adevărul ei originar. Conştient, sau atunci cînd e cercetată retrospectiv, socializarea este sau pare un mijloc destinat unui scop. Socialibilitatea nu are nici un obiectiv, ci constituie un instrument pentru nimic altceva decît pentru ea însăşi ; poate de aceea sociabilitatea trăieşte doar pe apucate, cu spasme şi explozii ; îşi atinge sfîrşitul în clipa cînd erupe.

Diferența cea mai evidentă este aceea între existența unui scop al socializării și lipsa de interes a sociabilității. Socializarea e lipsită de sens fără un alt scop decît ea însăși, dar acel scop asigură substanță fiecărui pas pe care îl face. Prezența scopului – construirea sau apărarea unei anumite ordini, atingerea unei anumite stări de lucruri – permite socializării să fie un proces calculat, să compare valoarea relativă a pașilor care trebuie sau nu trebuie făcuți, să evalueze cîștigurile comparativ cu pierderile, să distingă între succes și eșec, să aprecieze ce „merită banii", să claseze eficiența acțiunilor. Totuși, nu există standarde după care să se măsoare și să se estimeze manifestările de sociabilitate, deoarece ea începe spre a nu realiza nimic, iar costurile îi pot fi calculate doar cînd e încheiată, în timp ce cîștigurile se risipesc o dată ce elanurile de sociabilitate se sting. Deoarece sociabilitatea nu poate fi considerată în funcție de mijloace și scopuri, ea nu aparține – după standardele lui Weber – familiei acțiunilor raționale.

În schimb, sociabilitatea, acea structurare antistructurală, este un fenomen *estetic* : dezinteresat, lipsit de scop și autotelic (reprezentînd, adică, propriu-i scop). Singurul său mod de a exista îl constituie sincronizarea momentană a sentimentelor. Acestea sînt împărtășite, dar *înainte* de a fi exprimate și *în loc* să fie clarificate : *împărtășirea însăși* se numără în primul rînd printre sentimentele împărtășite – cel mai copleșitor dintre sentimente, precumpănitor asupra tuturor celorlalte sentimente, nelăsînd loc sau timp pentru analizarea altor sentimente. Calea altfel sinuoasă către coordonarea afectelor, șerpuind la nesfîrșit printre agoniile autoanalizei, absurditățile exprimării, imperfecțiunile cuvintelor, e brusc scurtată. Preliminariile nu sînt necesare : sentimentele se împărtășesc acum, aici, pe loc. Era un drum lung de la Unul la Celălalt ; acum nu mai există distanțe, nu au mai rămas breșe și goluri în lumea lui „noi", acel „noi" care e doar pluralul lui „eu" ; nu trebuie construite punți.

Proximitate? Poate, dar foarte diferită de cea întîlnită de noi în cadrul „asocierii *morale* în doi". Da, ca și proximitatea morală, aceasta nu știe și nu aude de drepturi, obligații, contracte sau îndreptățiri legale. Ca și proximitatea morală, ea nu are loc pentru rațiune și nu înțelege pretențiile de a se explica și scuza. Ca și proximitatea morală, această proximitate de topire emoțională este „înainte" de existență, înainte de cunoaștere, de argument, de acord, de consens. Dar aici sfîrșesc similaritățile. Proximitatea morală era apropierea Feței. Proximitatea estetică e apropierea mulțimii, iar sensul mulțimii este anonimatul.

Fața reprezintă caracterul diferit al Celuilalt, iar moralitatea e responsabilitatea pentru această diferență. Mulțimea constituie înăbușirea, abolirea, stingerea diferenței din Celălalt. Răspunderea morală se hrănește din diferență. Mulțimea trăiește din similaritate. Mulțimea suspendă și înlătură societatea cu structurile, clasificările, statutele și rolurile ei. Dar distruge, pentru o vreme, și moralitatea. A fi în mulțime nu înseamnă *a fi pentru*. Înseamnă *a fi cu*. Poate nici măcar asta : doar *a fi în*.

A depăși distanța (sau mai bine zis : a nu permite proximității să se risipească în distanță) este o luptă obositoare, chinul fără sfîrșit al eului moral. Mulțimea anulează distanța fără efort și instantaneu. După cum a spus Elias Canetti, într-un singur act de *eliberare*.

> Cel mai important eveniment din cadrul mulțimii îl constituie eliberarea, înainte de care, ea nu există cu adevărat ; eliberarea este cea care o creează. Acesta este momentul cînd toți cei ce aparțin mulțimii scapă de diferențe și se simt egali.
> Un om stă singur într-un loc protejat și bine definit, fiecare gest al său afirmîndu-i dreptul de a-i ține pe alții la distanță... Toată viața, de cînd se știe el, e organizată în distanțe – casa în care se închide cu bunurile lui, pozițiile pe care le deține, rangul pe care îl dorește – toate servesc la crearea distanțelor, la confirmarea și extinderea lor... Nici un om nu se poate apropia de altul, nici să ajungă la înălțimea lui...
> Numai împreună se pot elibera oamenii de apăsarea distanței ; și tocmai aceasta se întîmplă într-o mulțime... și rezultă un sentiment uriaș de ușurare. Pentru un asemenea moment binecuvîntat, cînd nimeni nu e mai mare sau mai bun decît altul, devin oamenii mulțime[17].

Sociabilitatea instantanee a mulțimii reprezintă o antistructură a structurii socializării. Într-un moment glorios de „eliberare“, ea anulează ani (poate secole) de muncă perseverentă. Nu are structură proprie ; meditează pe ruinele structurii pe care tocmai a aruncat-o în aer, singura structură cunoscută de „societate“. Structura și istoria apar împreună și tot împreună dispar, iar mulțimea nu are istorie, doar un „prezent trăit

---

[17] Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 18–19. „Omul se pietrifică și se înnegurează în distanțele pe care le-a creat“, spune Canetti. Omul se luminează și învie în momentul (și este literalmente un moment) cînd distanțele se topesc la căldura lui „a fi cu“. În gloata dionisiacă, printre petrecăreții dionisiaci, „sclavul apare ca un om liber ; toate zidurile rigide, ostile, pe care fie necesitatea, fie despotismul le-a ridicat între oameni, sînt sfărîmate“ (Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. Francis Golffing, Doubleday, New York, 1956, p. 23).

în mod colectiv“[18]. O dată ce ajunge împreună, mulțimea îndeplinește tot ce era de îndeplinit. Mulțimea se poate intoxica prin imagini ale unei alte lumi, dar nu își stabilește acele imagini ca țel, ca sarcină, ca scop ce trebuie atins (fiind mulțime, nu e capabilă oricum „să atingă un scop“) ; de aceea își anulează propriul viitor.

Ultima trăsătură se poate adăuga la blestemul înnăscut al mulțimii : fragilitatea sa congenitală. Dar, poate, la urma urmei, nu e blestem : fără vremelnicie, fără a uita trecutul și a desconsidera viitorul, fără a improviza momentul prezent, marea simplificare, principala tentație a mulțimii, nu ar fi posibilă. Totuși, mulțimea este fragilă și efemeră, momentele ei de glorie sînt trecătoare. Structura e suspendată, nu demontată. Mulțimea reprezintă o absență din structură, dar niciunde altundeva decît în structură nu e loc de întoarcere după această absență.

Socializarea a oferit o trecere sigură către „lumea celui de al Treilea“, lumea din afara asocierii morale. Sociabilitatea explozivă a mulțimii oferă o altă trecere, mai interesantă deși mult mai puțin sigură. Socializarea a făcut acea lume vastă de afară locuibilă prin norme și reguli ce trebuie memorate și respectate. În lumea creată într-o străfulgerare de sociabilitatea mulțimii, nu există norme și reguli care să constrîngă, doar mîna întinsă, sperînd să prindă alte mîini din jur. „Sîntem cu toții aici împreună.“ Normele diferențiază ; lipsa normelor anulează diferențele. În mulțime, sîntem cu toții la fel. Circulăm împreună, dansăm împreună, lovim împreună, ardem împreună, ucidem împreună, „singurul lucru important fiind, în ultimă instanță, că toți ar trebui să ne scăldăm în ambianța afectuală“[19]. „Ce e de făcut“ nu mai constituie o *problemă*. Ținta e imediat *limpede*, foarte clară, vizibilă în ochii, gesturile și mișcările *tuturor*. Fă doar ce fac ceilalți. Nu fiindcă ceea ce fac ei e bine, util, frumos sau corect, sau fiindcă așa spun ei, sau fiindcă așa crezi tu, ci fiindcă ei o fac. Există o șansă de a uni ceea ce a fost cu un moment în urmă chinuitor de separat și de înstrăinat – și de a o face, doar printr-o grimasă, un gest, un strigăt.

---

[18] Michel Maffesoli, *Jeux de Masques : Postmodern Tribalism*, trans. Charles R. Foulkes, în „Design Issues“, vol. 4, nr. 1–2, 1988, p. 146. Maffesoli leagă această caracteristică de fenomenul specific *postmodern* al „neotribalismului“. Anularea timpului istoric este totuși o trăsătură universală a fenomenului mulțimii ; doar importanța sa poate fi considerată cu adevărat „postmodernă“.

[19] Michel Maffesoli, *The Ethics of Aesthetics*, trans. Roy Boyne, în „Theory, Culture and Society“, vol. 8, 1991, p. 11.

În vreme ce socializarea înlocuieşte responsabilitatea morală cu obligaţia de a respecta normele procedurale, în mulţime problema responsabilităţii nu se pune niciodată. Mulţimea aduce liniştea non-deciziei şi a non-nesiguranţei. Totul a fost hotărît înainte de a începe orice. Socializarea scoate responsabilitatea de pe agenda celui care ia decizii. Sociabilitatea mulţimii anulează responsabilitatea împreună cu agenda şi cu deciziile.

În ceea ce priveşte moralitatea, cele două rezultate sînt similare. Heteronomia (regulilor sau a mulţimilor) ia locul autonomiei eului moral. Nici structura, nici antistructura, nici socializarea societăţii, nici sociabilitatea mulţimii nu tolerează independenţa morală. Ambele impun şi obţin supunerea, deşi una cu intenţie, iar cealaltă prin absenţă. Nici raţiunea (cel puţin acea raţiune care pretinde dreptul la acest nume, raţiunea întruchipată în legile asistate de putere ale societăţii), nici pasiunea, clocotind în unitatea mulţimii, nu ajută eul să fie moral, ele doar ajută eul, la bine sau la rău, să supravieţuiască în lumea îngustă, ciudată, care nu are loc pentru moralitate.

Istoria naturală a structurii şi a antistructurii

Două procese, două principii. Ele sînt – sau aşa ne par ţie şi mie, omului modern – în contradicţie : ceea ce unul clădeşte cu trudă şi protejează cu grijă, celălalt atacă şi distruge. Şi totuşi – aşa pare din nou – unul nu poate trăi fără celălalt. Fără structura menţinută vie prin efortul neîncetat de socializare, nu va fi nici viaţă de zi cu zi, nici istorie : doar structurile au istorie, deoarece numai ele pot dura mai mult decît vieţile şi faptele muritorilor care le compun, le produc şi sînt, la rîndul lor, produşi de ele. Dar structura realizează acest lucru remarcabil cu preţul enorm al suprimării forţelor creatoare ale celor a căror istorie colectivă continuă o asigură : ea trebuie să paralizeze pentru a putea înviora, să amorţească viaţa pentru a o prelungi. Dacă ar face-o în felul său – categoric – nu ar exista istorie, doar o repetare fără sfîrşit. Poate nici chiar aceasta din urmă nu ar avea loc : structurile sînt bune să despartă oamenii, dar dacă fragmentele nu stau împreună, chiar efortul de a le ţine separate, fiecare în cuşca mică a statutului şi a funcţiei, s-ar epuiza, ordinele ar suna a gol, iar chemările s-ar izbi de zidul neînţelegerii. Cele două procese abia dacă pot avea încredere unul în altul şi coabita în pace, dar ele trebuie să pună capăt acţiunilor ostile, în cazul în care adversarul nu manifestă epuizare. Sînt menite a se obişnui

unul cu altul sau a pieri. Trebuie găsit, şi a fost găsit, un *modus vivendi*. Sau, mai degrabă, un număr de moduri, pe rînd.

Despre primul aflăm din studiul remarcabil al lui Durkheim asupra „formelor elementare ale vieţii religioase“. În acest mod, cele două procese au realizat, se pare, o cooperare uimitoare şi exemplară, şi au realizat-o prin stratagema simplă a separării temporale şi spaţiale : este timp şi loc pentru unul, timp şi loc pentru celălalt, dar ele nu se întîlnesc niciodată şi astfel nu intră în dezacord niciodată :

> Uneori populaţia e divizată în mici grupuri ce rătăcesc independent unele de altele, în diversele lor ocupaţii ; fiecare familie trăieşte singură, vînînd şi pescuind, pe scurt încercînd să-şi procure hrana indispensabilă prin toate mijloacele ce le are la dispoziţie. Uneori, dimpotrivă, populaţia se concentrează şi se adună în puncte determinate pentru o perioadă de timp ce variază de la cîteva zile la cîteva luni.

Este greu de imaginat o opoziţie mai radicală între două timpuri şi două locuri. În dispersare, viaţa e „uniformă, leneşă şi plictisitoare“. Dar faptul însuşi al concentrării o schimbă în totalitate ; el acţionează ca un „stimulent excepţional de puternic“. „Se creează un fel de electricitate“, oamenii sînt transportaţi către un „grad extraordinar de exaltare“. Porneşte o „avalanşă“ printre „gesturi violente, strigăte, adevărate urlete şi zgomote asurzitoare de toate felurile“ ; „efervescenţa atinge adesea un asemenea grad“, iar „pasiunile dezlănţuite au o asemenea impetuozitate“ încît „nu pot fi stăpînite nicicum“.

Nimic extraordinar de primitiv în toate acestea, putem fi siguri. „În mijlocul unei adunări animate de o pasiune comună“, nu devenim cu toţii „capabili de acte şi sentimente de care nu sîntem în stare atunci cînd acţionăm prin forţe proprii“? În perioadele de mari schimbări revoluţionare, „oamenii se caută unii pe alţii şi se adună mai mult ca niciodată“. Şi atunci,

> pasiunile care îi animă sînt de o asemenea intensitate încît nu pot fi satisfăcute decît prin acţiuni violente şi nestăpînite, acţiuni de un eroism supraomenesc sau de un barbarism sîngeros...
>
> Sub influenţa exaltării generale, vedem cum cel mai mediocru şi mai inofensiv burghez devine fie erou, fie măcelar.

Ceea ce este cu adevărat ciudat în societăţile „primitive“ către care s-a îndreptat Durkheim în căutarea înţelegerii, e un singur lucru : izolarea reciprocă şi alternarea lină, paşnică şi regulată a celor două

„lumi eterogene şi incomparabile între ele" – cea a cotidianului şi a carnavalescului, cea a structurii şi a antistructurii, cea a *profanului* şi a *sacrului*. Separarea a făcut minuni : ritmul profan, „leneş şi plictisitor" al cotidianului şi-a putut reface energia, a putut reîntineri an după an, sorbind apa vieţii din izvorul emoţiilor obişnuite fără a fi ameninţat din cînd în cînd de izbucnirea necontrolată a freneziei mulţimii. Această coabitare paşnică şi profitabilă „pune clar în evidenţă legătura dintre ele, dar, între popoarele numite civilizate, continuitatea lor relativă le tulbură relaţiile"[20] – adică, serviciile reciproce pe care le oferă nu sînt la fel de vizibile în spatele conflictelor evidente, aşa cum au fost odată graţie ingenuităţii aborigenilor australieni.

Acest ultim punct a continuat să-l îngrijoreze pe Durkheim, după cum ne amintim, atunci cînd căuta cu disperare sursele vigorii morale în propria noastră lume marcată de diviziunea strictă a muncii şi de separarea profesională. Durkheim credea cu tărie că „refacerea morală nu poate fi realizată decît prin reuniuni, adunări şi întîlniri, unde indivizii, fiind strîns uniţi între ei, îşi reafirmă în comun sentimentele comune". Dar noi, în societatea noastră modernă, mîndră de raţionalitatea şi de bunul ei simţ, trecem printr-o fază de „mediocritate morală", „nu ne mai putem pasiona de principiile" de odinioară, dar nu ne-am entuziasmat încă nici de cele noi. „Pe scurt, vechii zei îmbătrînesc ori au murit deja, iar alţii nu s-au născut încă." Forma specific modernă a relaţiei complicate între profan şi sacru (structură şi sociabilitate antistructurală, în vocabularul utilizat pînă acum) Durkheim a considerat-o necorespunzătoare. O asemenea stare, a concluzionat el, „nu poate dura la nesfîrşit. Va veni o zi cînd societăţile noastre vor cunoaşte din nou acele ore de efervescenţă creatoare"[21].

Cum era acea formă modernă, pe care Durkheim o găsea nepotrivită pentru o supravieţuire îndelungată? Pe scurt, timpurile moderne erau cunoscute pentru asaltul brutal al profanului împotriva sacrului, al raţiunii împotriva pasiunii, al normelor împotriva spontaneităţii, al structurii împotriva antistructurii, al socializării împotriva sociabilităţii. Se pare că ştim de acum de ce trebuia să fie aşa. Noua ordine care apărea din ruinele a ceea ce se numea *ancien régime* era condusă de stat şi controlată de acesta, şi astfel toate vestigiile autorităţii locale

---

[20] Cf. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, Allen & Unwin, London, 1968, pp. 209–220.

[21] Cf. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, pp. 427–428.

(„tradiționale“) nu puteau fi decît văzute și ocolite ca distructive. Într-adevăr, ordinea încă nesigură s-a simțit stînjenită și a reacționat cu nervozitate la orice manifestare de spontaneitate. Cruciadele culturale de la începutul modernismului au fost destinate eradicării și distrugerii stilurilor multiple, variate, susținute de majoritate, în numele unui model de viață unic, uniform, civilizat, luminat, susținut de lege. Ceea ce cruciadele au încercat să distrugă era teoretizat ca moduri de existență „vechi“ și „înapoiate“ ; nu e de mirare că orice manifestare de spontaneitate, oricît de prudentă, chiar și cea mai palidă copie a acelor festivaluri de frenezie excepțional descrise de Durkheim, poate fi considerată doar o problemă din trecutul neeradicat încă în totalitate, „necivilizat“, brut și, la urma urmei, inuman. Adică, atîta timp cît asemenea festivaluri ale pasiunilor erau *izbucniri* în lumea ce dorea să fie ordonată și *spontane* în lumea ce dorea să fie reglementară și să respecte legile.

De fapt, cruciadele culturale reprezentau doar un aspect al problemei. Războiul împotriva a ceea ce era local, dezordonat și spontan se arăta dur, dar statul modern și instrumentul său educațional căutau rareori să arunce rodul sacrului împreună cu apa pluralismului local. Pe toată durata epocii moderne au fost făcute eforturi serioase pentru a înlocui întrunirile publice, variate, în funcția lor foarte necesară de umplere a rezervoarelor de unitate sacră, cu un panteon și un calendar de festivități, create și controlate de la centru. De regulă, acestea trebuiau să devină puncte focale, simboluri și ritualuri ale noii religii : cea a naționalismului. O dată cu scoaterea din uz a vechilor moduri de reproducere a sacrului, incomod de dezordonate (adică necontrolate de noile puteri), se spera să se încheie un nou armistițiu, prietenesc, dar, de data aceasta, fără ambiguitate, în condițiile stabilite și interpretate de factorii însărcinați cu structura și socializarea. După cum spunea George L. Mosse, în statul pe cale de modernizare,

> Ceea ce este general va deveni o religie laică... [Miturile] erau destinate a reîntregi lumea și a reinstaura un simț al comunității în națiunea fragmentată... Naționalismul, care la începuturile sale a coincis cu romantismul, a făcut din simboluri esența stilului său politic.

Aceasta a fost o tendință care dobîndea consistență pe măsură ce noile state-națiuni căutau mijloacele de refacere a organismului social și politic, și pe care procesul de civilizare (procesul de autoafirmare a

elitei moderne) a spulberat-o. Această tendință a dobîndit forță pe măsură ce tradițiile locale, consecvent subminate, adesea oropsite, și-au pierdut influența și puterea de a stabili sarcinile morale și de a supraveghea implementarea lor. Tendința a atins, pînă la urmă, culmea în perioada politicii de masă (adică, perioada cînd disiparea gradată a comunităților în „mase" aproape s-a realizat) și poate fi cel mai bine evidențiată în practica din țările fasciste, care au încercat mai stăruitor și cu mai multă hotărîre ceea ce variantele liberale ale statului modern s-au străduit să înfăptuiască, dar fără curaj și doar cu un succes parțial :

> Ritualurile și liturghiile [naziste] erau centrale, parte integrantă a unei teorii politice... Spontaneitatea însăși nu a fost niciodată reală ; toate sărbătorile sînt planificate. Dar iluzia atent construită a spontaneității le-a conferit o mai mare semnificație[22].

Același lucru putea fi găsit din belșug în practica statelor comuniste. Nu e de mirare că intelectualii de peste tot au fost fascinați ; cu un amestec de admirație și invidie, ei priveau spectacolul în desfășurare al entuzismului popular creat la comandă, atît de dureros de absent din țările lor, care, prin contrast, arătau ca ultima retragere dintr-o „viață leneșă și plictisitoare", ultimele tranșee, deja condamnate, ale civilizației „istovite", „senile". (Ceea ce i-a încîntat atît de mult, în acel spectacol, pe intelectualii care nu puteau decît să viseze la dominația intelectuală a maselor, a fost fără îndoială „îmblînzirea fiarei", înhămarea aparent reușită a activismului popular exuberant la trăsura viziunii sociale seducătoare – cu statul aflat pe locul vizitiului și lăsînd, nu doar pentru o clipă, hățurile din mînă). Într-adevăr, banalitatea statului legal

---

[22] Cf. George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses : Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Fertig, New York, 1975, pp. 2, 6, 9, 96. Naziștii erau recunoscuți ca maeștri în construirea sacrului destinat a servi profanului și în inventarea, în acest scop, a unor tradiții adaptate la nevoile statului și respectate sub atenta sa supraveghere ; ceea ce au făcut ei totuși a fost să ducă aproape la perfecțiune ceea ce era fără îndoială cerința, și șansa, epocii. Mosse îl prezintă, printre alții, pe fondatorul naționalismului evreu, Theodore Herzl, ca pe unul dintre liderii moderni care au intuit noua formă ce urma să o ia asocierea dintre stat și sacru sub auspiciile statului-națiune : „Cînd visa la viitorul stat evreu, el avea în vedere sărbători naționale cu spectacole gigantice și procesiuni colorate. Avea de gînd să comande imnuri populare și credea că, cu drapelul potrivit, «oamenii puteau fi conduși oriunde, chiar în Țara Făgăduinței». Se autointitula dramaturg și, într-adevăr, interesul său pentru teatru era mare. Dar îl fascina și problema dirijării și conducerii mulțimilor" (p. 97).

(„tradiționale") nu puteau fi decît văzute și ocolite ca distructive. Într-adevăr, ordinea încă nesigură s-a simțit stînjenită și a reacționat cu nervozitate la orice manifestare de spontaneitate. Cruciadele culturale de la începutul modernismului au fost destinate eradicării și distrugerii stilurilor multiple, variate, susținute de majoritate, în numele unui model de viață unic, uniform, civilizat, luminat, susținut de lege. Ceea ce cruciadele au încercat să distrugă era teoretizat ca moduri de existență „vechi" și „înapoiate" ; nu e de mirare că orice manifestare de spontaneitate, oricît de prudentă, chiar și cea mai palidă copie a acelor festivaluri de frenezie excepțional descrise de Durkheim, poate fi considerată doar o problemă din trecutul neeradicat încă în totalitate, „necivilizat", brut și, la urma urmei, inuman. Adică, atîta timp cît asemenea festivaluri ale pasiunilor erau *izbucniri* în lumea ce dorea să fie ordonată și *spontane* în lumea ce dorea să fie reglementară și să respecte legile.

De fapt, cruciadele culturale reprezentau doar un aspect al problemei. Războiul împotriva a ceea ce era local, dezordonat și spontan se arăta dur, dar statul modern și instrumentul său educațional căutau rareori să arunce rodul sacrului împreună cu apa pluralismului local. Pe toată durata epocii moderne au fost făcute eforturi serioase pentru a înlocui întrunirile publice, variate, în funcția lor foarte necesară de umplere a rezervoarelor de unitate sacră, cu un panteon și un calendar de festivități, create și controlate de la centru. De regulă, acestea trebuiau să devină puncte focale, simboluri și ritualuri ale noii religii : cea a naționalismului. O dată cu scoaterea din uz a vechilor moduri de reproducere a sacrului, incomod de dezordonate (adică necontrolate de noile puteri), se spera să se încheie un nou armistițiu, prietenesc, dar, de data aceasta, fără ambiguitate, în condițiile stabilite și interpretate de factorii însărcinați cu structura și socializarea. După cum spunea George L. Mosse, în statul pe cale de modernizare,

> Ceea ce este general va deveni o religie laică... [Miturile] erau destinate a reîntregi lumea și a reinstaura un simț al comunității în națiunea fragmentată... Naționalismul, care la începuturile sale a coincis cu romantismul, a făcut din simboluri esența stilului său politic.

Aceasta a fost o tendință care dobîndea consistență pe măsură ce noile state-națiuni căutau mijloacele de refacere a organismului social și politic, și pe care procesul de civilizare (procesul de autoafirmare a

elitei moderne) a spulberat-o. Această tendință a dobîndit forță pe măsură ce tradițiile locale, consecvent subminate, adesea oropsite, și-au pierdut influența și puterea de a stabili sarcinile morale și de a supraveghea implementarea lor. Tendința a atins, pînă la urmă, culmea în perioada politicii de masă (adică, perioada cînd disiparea gradată a comunităților în „mase" aproape s-a realizat) și poate fi cel mai bine evidențiată în practica din țările fasciste, care au încercat mai stăruitor și cu mai multă hotărîre ceea ce variantele liberale ale statului modern s-au străduit să înfăptuiască, dar fără curaj și doar cu un succes parțial :

> Ritualurile și liturghiile [naziste] erau centrale, parte integrantă a unei teorii politice... Spontaneitatea însăși nu a fost niciodată reală ; toate sărbătorile sînt planificate. Dar iluzia atent construită a spontaneității le-a conferit o mai mare semnificație[22].

Același lucru putea fi găsit din belșug în practica statelor comuniste. Nu e de mirare că intelectualii de peste tot au fost fascinați ; cu un amestec de admirație și invidie, ei priveau spectacolul în desfășurare al entuzismului popular creat la comandă, atît de dureros de absent din țările lor, care, prin contrast, arătau ca ultima retragere dintr-o „viață leneșă și plictisitoare", ultimele tranșee, deja condamnate, ale civilizației „istovite", „senile". (Ceea ce i-a încîntat atît de mult, în acel spectacol, pe intelectualii care nu puteau decît să viseze la dominația intelectuală a maselor, a fost fără îndoială „îmblînzirea fiarei", înhămarea aparent reușită a activismului popular exuberant la trăsura viziunii sociale seducătoare – cu statul aflat pe locul vizitiului și lăsînd, nu doar pentru o clipă, hățurile din mînă). Într-adevăr, banalitatea statului legal

[22] Cf. George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses : Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Fertig, New York, 1975, pp. 2, 6, 9, 96. Naziștii erau recunoscuți ca maeștri în construirea sacrului destinat a servi profanului și în inventarea, în acest scop, a unor tradiții adaptate la nevoile statului și respectate sub atenta sa supraveghere ; ceea ce au făcut ei totuși a fost să ducă aproape la perfecțiune ceea ce era fără îndoială cerința, și șansa, epocii. Mosse îl prezintă, printre alții, pe fondatorul naționalismului evreu, Theodore Herzl, ca pe unul dintre liderii moderni care au intuit noua formă ce urma să o ia asocierea dintre stat și sacru sub auspiciile statului-națiune : „Cînd visa la viitorul stat evreu, el avea în vedere sărbători naționale cu spectacole gigantice și procesiuni colorate. Avea de gînd să comande imnuri populare și credea că, cu drapelul potrivit, «oamenii puteau fi conduși oriunde, chiar în Țara Făgăduinței». Se autointitula dramaturg și, într-adevăr, interesul său pentru teatru era mare. Dar îl fascina și problema dirijării și conducerii mulțimilor" (p. 97).

și rațional părea să nu îngăduie, și cu siguranță nu în mod respectabil, genul de lucruri la care creatorii culturali erau buni să viseze și să le urmărească. Asemenea sentimente au fost corect reperate și excelent relatate de Serge Moscovici :

> Pe măsură ce reflexia, ținută la distanță, cîștigă teren, emoțiile sînt repudiate, legăturile între indivizi devin mai impersonale, iar comportamentul fiecărei ființe umane urmează un curs logic. Monotonia sarcinilor zilnice, a îndatoririlor îndeplinite mecanic, a conducerii afacerilor, otrăvește existența societății în general...
> Culturile care au precedat-o pe a noastră și care formează încă majoritatea, au reușit *să instituționalizeze mania*... Prin contrast, cultura noastră modernă încearcă, cu succes, *să instituționalizeze melancolia*... Disprețul față de ceremonie și ritual, lupta împotriva pasiunilor pe terenul intereselor personale și împotriva izbucnirilor colective de entuziasm în numele organizării pot sfîrși doar astfel. Această condiție de indiferență activă rezultă logic dintr-o viață ce devine egocentrică și izolată, și din relațiile dominate de legi neutre[23].

Melancolie, plictis, apatie, acestea erau acuzele repetate la nesfîrșit împotriva comportamentului politic legal și rațional, lipsit de emoție, practic, dintr-un stat liberal-democratic. În spatele acuzațiilor stătea sentimentul că legile neutre, formale, nu constituie un teren pe care poate înflori viața morală a națiunii. Dacă respectarea literii legii urma să fie începutul și sfîrșitul datoriei umane, ce l-ar determina pe cetățean să fie interesat de altceva decît de el însuși și l-ar opri să se preocupe doar de propriile avantaje, oricît i-ar costa acest lucru pe ceilalți? Infuzia de vigoare morală era ceva ce statul (o dată ce a eliberat cu succes sursele locale, difuze, de autoritatea morală) trebuia să facă *mai presus de* elaborarea legilor. Promovarea „spiritului național“ era foarte potrivită. Ea a făcut din statul cu „legile sale neutre“ nu doar constrîngerea obișnuită, ci și preocuparea obișnuită. Majoritatea – „masa“ – aceia care aveau prea puțină nevoie de libertatea individuală oferită de legile neutre – încă puteau găsi consolare în gloria colectivă a națiunii. Lipsiți de acces la resursele și activitățile ce promiteau nemurirea operelor individuale, ei încă puteau să se încălzească la soarele eternității națiunii.

---

[23] Serge Moscovici, *The Invention of Society : Psychological Explanations for Social Phenomena*, trans. W. D. Halls, Polity Press, Cambridge, 1993, pp. 63–64.

Puterile coercitive ale statului modern, atunci cînd s-au combinat cu mobilizarea spirituală focalizată în jurul statului, au constituit un amestec otrăvitor, a cărui forță opresivă și potențial criminal s-au arătat în practica regimurilor comuniste și fasciste. Mai mult decît oricare alte forme de stat modern, acele regimuri au reușit scurtcircuitarea structurii și a antistructurii, a socializării și a sociabilității. Rezultatul a fost o subordonare aproape totală a moralității față de politică. „Conștiința colectivă", acea unică (după părerea lui Durkheim) sursă și garanție a sentimentelor morale și a comportamentului dirijat de moralitate, a fost condensată, instituționalizată și unită cu puterile legale ale statului politic. Capacitatea morală a fost aproape confiscată și orice a rezistat etatizării a fost persecutat cu toată autoritatea Legii.

Divorțul postmodern

Faptul că statul nu mai are capacitate, nevoie și dorință de dominație spirituală (ceea ce înseamnă și dominație morală) constituie una dintre caracteristicele cele mai fecunde ale epocii postmoderne. Statul „eliberează", intenționat sau din greșeală, forțele antistructurale ale sociabilității.

În primul rînd, *capacitatea* : puterea sa imensă de colonizare și ordonarea coercitivă a vieții de zi cu zi, pe care statul le-a obținut din combinarea suveranității asupra tuturor dimensiunilor cruciale ale individului cu supraviețuirea colectivă. În cea mai mare parte a istoriei moderne, statul a trebuit să fie o totalitate „viabilă", capabil, adică, să presupună un anumit grad de solvabilitate economică, să ofere o listă mai mult sau mai puțin completă de servicii culturale și să-și apere granițele cu armata. Au existat puține națiuni suficient de mari și cu destule resurse pentru a satisface aceste condiții, și astfel numărul de state-națiuni suverane era limitat și, în esență, fără șanse de a crește. (Un efect secundar al acestei situații a fost că majoritatea statelor erau de regulă eterogene din punct de vedere etnic, cu o majoritate etnică ce domina multe minorități, deoarece puține națiuni sau aspirante la acest statut aveau suficiente resurse în vederea trecerii testelor pentru suveranitatea de stat pe cont propriu ; în aceste condiții, convertirea culturală, cruciadele culturale și efortul concentrat de uniformizare trebuiau să rămînă preocupări de bază ale statelor.) Plasat în siguranță

pe trepiedul economic-cultural-militar, fiecare stat-națiune era într-o poziție mai bună decît orice unitate politică înainte sau după preluarea, înregistrarea, supravegherea și administrarea directă a resurselor supuse puterii sale, inclusiv a resurselor morale ale populației, și a potențialului antistructural al sociabilității.

Totuși, acum, acest trepied s-a prăbușit. Atît de mult discutata *globalizare* a economiei și a resurselor culturale, împreună cu insuficiența defensivă a oricărei unități politice luate separat, exprimă sfîrșitul statului modern „așa cum îl știm". „Economia națională" e azi puțin mai mult decît un mit menținut în viață din motive electorale ; rolul economic al majorității guvernelor se reduce, în general, la păstrarea unor condiții locale atractive (forță de muncă supusă, taxe mici, hoteluri bune și viață de noapte antrenantă) pentru a atrage oamenii de afaceri cosmopoliți, care circulă în toată lumea, fără a aparține nici unui stat, să vină în vizită și să rămînă. „Suveranității culturale" i se refuză pînă și existența postumă a mitului, deoarece industria culturii și creatorii de cultură au fost primii care au încălcat restricțiile impuse de granițele statului. Iar accesul global la arme și costul exorbitant al acestora au anulat rolul de garanți ai păcii și securității, deținut de armatele naționale. În aproape fiecare domeniu, monopolul puterii asupra propriilor populații scapă din mîinile tot mai slabe ale statului.

În al doilea rînd, *nevoia* : pentru că statul-națiune își pierde una după alta vechile funcții, preluate de instituții care nu intră sub suveranitatea sa politică, el se poate descurca fără mobilizarea de masă a cetățenilor. Într-adevăr, o populație inactivă, apatică din punct de vedere politic, se potrivește perfect cu funcțiile pe care statul le-a mai păstrat, în special cele de asigurare a serviciilor. Statul și-a pierdut interesul pentru sentimentele și emoțiile supușilor săi, atîta vreme cît aceștia nu încalcă „legea și ordinea". Supunerea față de „legile țării" și față de numărul tot mai mare de legi internaționale pe care guvernele sînt obligate să le aplice, poate fi realizată cu un preț mai mic, prin intermediul strategiilor seducției și represiunii. (Am analizat aceste strategii, precum și dependența lor reciprocă, ce le face eficiente doar atunci cînd apar împreună, în cartea mea *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987). Legitimarea ideologică a dreptului statului de a stabili valorile naționale nu mai e necesară. În chiar și mai mică măsură atunci cînd numărul celor seduși îl depășește pe al celor reprimați, cînd majoritatea electoratului devine, după cum spune Galbraith, „mulțumită" de faptul că-și conduce în mod independent propriul destin și astfel

crede că lucrul acesta este un avantaj al limitării continue a amestecului statului. Majoritatea mulțumită ar repeta după Peter Drucker : „gata cu salvarea prin intermediul societății". Ei sînt în primul rînd contribuabili, iar beneficiari ai puterii și ai gloriei statului doar în al doilea rînd.

Această schimbare a circumstanțelor a fost mult prea des glorificată în teoria politică de la sfîrșitul modernismului. După cum subliniază Quentin Skinner, în opoziție netă cu orașele-state italiene de la începutul modernismului, care au cunoscut o strînsă înrudire între libertățile cetățenilor lor și „gloria și măreția civică" a *polis*-ului, între autonomie și participare,

> [t]eoriile liberale recente privind libertatea și cetățenia s-au mulțumit în general să presupună că actul votului constituie un grad suficient de implicare democratică și că libertățile civice ne sînt cel mai bine apărate nu prin implicarea noastră în politică, ci mai degrabă prin ridicarea în jurul nostru a unui cordon de drepturi dincolo de care conducătorii nu au voie să treacă[24].

În al treilea rînd, *dorința* : nici conducătorii din administrația statului, nici majoritatea celor pe care aceștia îi conduc, nu par a dori o întoarcere la proiectul fuzionării dintre „societate" și „comunitate" sub auspiciile și controlul zilnic al statului. Neacceptarea ideii are multe surse. Privatizarea autoformării și autoafirmării în cazul majorității mulțumite joacă un rol de seamă printre ele și constituie un motiv suficient pentru ca starea actuală de lucruri să continue atîta timp cît „cei mulțumiți" rămîn majoritari. Dar mai există și alte motive ale resentimentului față de controlul statului asupra sociabilității și ale simpatiei, chiar dacă nu deplină, față de „teoriile liberale privind libertatea și cetățenia" ale lui Skinner, cel mai marcant fiind experiența înspăimîntătoare a sistemelor totalitare doar recent dezmembrate. Nimeni dintre noi, indiferent de viziunea pe care o avem asupra unei bune societăți, nu e sigur astăzi dacă mariajul statului politic cu moralitatea socială (care, în trecut, a dus întotdeauna la tendința statului de a dizolva moralitatea în legea administrată de stat) poate spori, în orice împrejurări, șansele vieții

---

[24] Quentin Skinner, *The Italian City-Republics*, în *Democracy : The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, ed. John Dunn, Oxford University Press, 1992, p. 68. Opinia lui Skinner este că, în urma transformării politice elogiate de „teoriile liberale recente", guvernele „au sărăcit viețile cetățenilor lor" (p. 65).

morale, şi dacă poate fi asigurat împotriva funcţionării pe baza potenţialului său opresiv (şi, la extrem, capabil de genocid).

Într-un fel sau altul, divorţul actual dintre politica focalizată în jurul statului şi existenţa morală a cetăţenilor sau, mai general, dintre socializarea instituţională controlată de stat şi sociabilitatea colectivă, pare a fi dispărut şi poate ireversibil. Încă o dată, deoarece, în primii ani ai „procesului de civilizare", domeniul sociabilităţii era un ogor necultivat, fără nici o putere dornică să-l lucreze.

Iese statul-naţiune, intră triburile

Nu poate şi nici nu e probabil că va rămîne un ogor necultivat pentru mult timp. Masa, aşa cum a descris-o Prigogine în teoria sa privind „structurarea spontană", pare a avea o tendinţă interioară de a unifica (şi de a separa din nou) cvasistructuri locale. Asemenea structurări spontane pot fi comparate cu formarea cristalelor în soluţii saturate – pauză şi din nou pornire, deşi într-un loc şi într-un moment imposibil de specificat dinainte – prin pătrunderea accidentală a unei particule oricît de mici sau printr-o perturbare oricît de uşoară ; sau pot fi comparate cu vîrtejuri ce se formează în curentul de apă, dar care îşi păstrează forma pentru o vreme datorită mişcării permanente şi schimbului de conţinut. Produsele efemere, vii, ale unei asemenea structurări spontane sînt neotriburile. Triburi – pentru că uniformizarea elementelor, ştergerea diferenţelor şi afirmarea militantă a identităţii colective reprezintă modul lor de existenţă. „Neo" – pentru că sînt lipsite de mecanismele de autoperpetuare şi autoreproducere. Spre deosebire de triburile „clasice", neotriburile nu durează mai mult ca elementele („membrii") lor. Mai degrabă decît compensaţie colectivă pentru mortalitatea individuală, ele sînt instrumente ale *deconstrucţiei nemuririi*, instrumente ale unui fel de viaţă care e o repetiţie zilnică pentru moarte şi astfel un exerciţiu de „nemurire imediată". (Am discutat despre deconstrucţia nemuririi, ca trăsătură definitorie a culturii postmoderne, în *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge, 1992.) Michel Maffesoli, care a introdus termenul „neotriburi" în discursul curent, subliniază că „o dată ce piesa a luat sfîrşit, ceea ce a format un întreg se diluează pînă începe un alt mod". Rezultatul general al unei asemenea „luări de formă" caleidoscopice

doar pentru a pierde forma din nou îl reprezintă faptul că „succesiunea de «clipe prezente» (fără viitor) este cea mai bună caracterizare a atmosferei momentului“[25].

Neotriburile sînt fără îndoială izbucniri de sociabilitate, de obicei expediții neplanificate în lumea moral inaccesibilă, care nu mai sînt acum strict „structurate“ nici de comunitățile ereditare, nici de organele legislative ale statului politic, scurte invazii de recunoaștere animate de o speranță (deşi nu de perspective realiste) de colonizare prelungită, chiar de durată. În acest sens, ele seamănă cu fenomenul mulțimii aşa cum a fost discutat pe scurt mai sus. Totuşi, spre deosebire de cazul mulțimilor „clasice“, neotriburile nu pretind coprezența fizică într-un spațiu limitat (împrejurare ce Durkheim credea că este condiția „efervescenței“, a marii intensități a emoțiilor, a activității frenetice tipice mulțimii). Neotriburile urmează modelul anticipat de Gustave Le Bon cu un secol în urmă, cînd analiza posibilitatea „mulțimii psihologice“, care :

> nu implică întotdeauna prezența simultană a mai multor indivizi în acelaşi punct. Mii de indivizi izolați pot la un moment dat, sub influența anumitor emoții violente, bunăoară un mare eveniment național, să dobîndească trăsăturile unei mulțimi psihologice[26].

O dată cu rețeaua mondială, eficientă, de comunicații şi cu iluzia apropierii creată de forma în special vizuală pe care o ia informația, este extrem de uşor, chiar şi pentru evenimentele la scară redusă, locale şi izolate, să devină „naționale“ sau chiar internaționale, în notorietatea, dacă nu în impactul lor. Modelele transmise prin media pentru imitații fidele au puterea de a susține „mulțimi“ de dimensiuni enorme (deşi cu structură fragilă) prin expedientul „rejucării“ simultane a acțiunii în locuri aflate la mari distanțe unele de altele. Dar faptul că modelele sînt transmise prin media şi nu au alte mijloace de transmitere sau surse de credibilitate[27] determină şi durata scurtă a existenței lor ; mijloacele de

---

[25] Michel Maffesoli, *„Affectual" Post-Modernism and Megapolis*, în „Threshold“, vol. 4, p 42.

[26] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris, 1907, p. 12 (Gustave Le Bon, *Psihologia maselor*, în româneşte de Leonard Gavriliu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991, p. 16).

[27] Majoritatea germanilor intervievați pe durata recentelor atacuri rasiste, care s-au răspîndit în toată Germania cu viteza focului, după modelul a ceea ce a fost inițial o tulburare strict locală, au spus că, dacă nu erau imaginile vii de televiziune, nu ar fi ştiut că există neonazişti la Cottbus şi că, în mod sigur, nu le-ar fi trecut prin cap ideea de a da foc taberelor de imigranți.

informare în masă au tendința de a concura unele cu altele pentru atenția publică, marfa cea mai căutată pe piața suprasaturată a informației, dar capacitatea știrilor de captare a atenției se risipește pînă la ziuă. În ciuda tuturor instrumentelor de înaltă tehnologie pe care le au la dispoziție, mulțimile psihologice – la fel ca strămoșii lor „clasici", fizici – au o speranță de viață extrem de redusă. Fiecare neotrib este condamnat la o existență episodică și lipsită de importanță. Ceea ce nu e nici episodic, nici lipsit de importanță este condiția postmodernă în care neotriburile devin modul dominant de expresie antistructurală și de sociabilitate ca atare.

„Mulțime psihologică" nu e termenul cel mai potrivit, dacă se dorește înțelegerea caracterului fenomenului neotribal. Ar trebui să se vorbească mai degrabă de *mulțimi reziduale* sau *triburi rudimentare*. Ambii termeni conțin trăsăturile care par cele mai remarcabile și interesante în formele postmoderne de sociabilitate colectivă antistructurală. Mulțimile și triburile postmoderne sînt într-adevăr „reziduale" : ele sînt, ca să spunem așa, formații „axate pe o singură problemă", cu interes față de un singur subiect aflat în atenția publicului, și un subiect comparativ simplu (redus la „cel mai mic numitor comun"), astfel încît să poată fi absorbit de eurile altfel disparate și diferit „poziționate" sau „încastrate", să le poată provoca și încuraja la acțiune. Rezidual este și repertoriul comportamentului mulțimii. Foarte rar apar într-un singur loc și acționează la unison toți „membrii" autodeclarați ai unui neotrib, așa cum ar trebui să facă mulțimea. Mai degrabă, modul lor de existență poate fi considerat asemenea celui al unei plasme difuze, răspîndite ușor, care se condensează sporadic, local, în manifestări episodice de comportament ce imită modelul devenit marca mulțimii reziduale. Dacă mulțimea clasică s-a născut și s-a consumat prin acțiune colectivă, mulțimea reziduală e socotită mai bine ca o formă de dispersie a probabilităților de acțiune. Dacă triburile clasice sînt polisemice, multifuncționale și cu scopuri multiple, triburile rudimentare sînt „specializate" într-o singură problemă, într-un singur tip de acțiune și într-un singur set de simboluri.

Să recapitulăm : socializarea și sociabilitatea antistructurală constituie două moduri distincte, adesea opuse, în care spațiul social, inaccesibil impulsului moral, ajunge să fie civilizat și locuibil : fiecare în felul său face posibilă coexistența („a fi cu") unei mulțimi care nu constituie, nici nu e probabil că va stabili, o „asociere morală". Socializarea este, în principiu (deși, fiind întotdeauna legată de o putere suverană lipsită de universalitate, nu și în practică), dezvoltabilă la

infinit ; sociabilitatea, dimpotrivă, pare a fi intrinsec separatoare. Socializarea poate sedimenta structuri mult mai durabile decît produsele proverbial de efemere şi schimbătoare ale sociabilităţii. Pe de altă parte, în timp ce socializarea e importantă din cauza tendinţei sale de a calma, a suprima şi a stinge sentimentele tipice impulsului moral, sociabilitatea dă libertate emoţiilor şi le apropie de punctul de fierbere.

Nici una, totuşi (deşi din motive diferite), nu poate fi considerată o extensie a „asocierii morale". Nici una nu supune spaţiul social gestionării morale : socializarea, pentru că dezarmează şi invalidează capacităţile morale ; sociabilitatea antistructurală, pentru că expropriază, confiscă şi elimină emoţiile care animau odată acţiunile morale.

Cele două moduri distincte de a coloniza spaţiul social inaccesibil „asocierii morale" neglijează sau sechestrează *empatia*, pe care Arne Johan Vetlesen (în critica pertinentă adusă formulărilor mele de început asupra teoriei morale, prezentate în ultimul capitol al cărţii *Modernity and the Holocaust*) o defineşte corect ca „premisa cognitiv-emoţională specifică a capacităţii morale", o „facultate emoţională" „care *fundamentează* şi deci facilitează întreaga serie de atitudini emoţionale evidente, specifice şi le leagă de altele, cum ar fi dragostea, simpatia, compasiunea sau grija"[28]. Într-adevăr, nu se lasă loc pentru empatia interpersonală în spaţiul social format în timpul şi pe durata socializării sistematice sau a sociabilităţii însufleţite. (Respectarea regulilor exclude în mod special empatia ; unitatea în stilul mulţimii acţionează asupra identificării emoţionale cu „suprapersonalul" intolerant faţă de specificul personal.) Cînd amîndouă şi-au făcut datoria, spaţiul social şi cel estetic pe care l-au delimitat rămîne, ca la început, neprimitor pentru „facultatea emoţională" a eurilor morale.

[28] Arne Johan Vetlesen, *Why Does Proximity Make a Moral Difference?*, în „Praxis International", vol. 12, January 1993, p. 383. Vetlesen obiectează la teza potrivit căreia o atitudine morală începe de la un impuls care ignoră perspectiva reciprocităţii. El insistă că răspunderea faţă de alţii „*rezultă* din şi constituie realizarea vieţii împreună cu alţii", trăită ca „o experienţă a lui *noi*".

6

SPAȚIILE SOCIALE : COGNITIV, ESTETIC, MORAL

S-a scris mult despre distincția între spațiul „fizic" – spațiul „obiectiv", „spațiul ca atare" – și *spațiul social*. S-a acceptat de comun acord că cele două noțiuni se află într-o relație metaforică. Pe de o parte, vorbim de spațiu social utilizînd termenii inventați pentru a exprima proximitatea/distanța fizică, „obiectivă" și măsurabilă. Pe de altă parte, totuși, se poate sublinia și faptul că la ideea unui asemenea „spațiu fizic" e posibil să se ajungă doar prin reducerea fenomenologică a experienței zilnice la cantitate pură, în timpul căreia distanța e „depopulată" și „scoasă din timp", adică, epurată sistematic de toate trăsăturile accidentale și trecătoare ; doar la capătul unei asemenea reduceri, se poate concepe „spațiul obiectiv", „spațiul ca atare", ca „spațiu pur", „spațiu gol", spațiu lipsit de orice conținut legat de timp și de împrejurări. Din acest punct de vedere, spațiul fizic reprezintă o abstracție ce nu poate fi experimentată direct : înțelegem spațiul fizic pe cale intelectuală, cu ajutorul noțiunilor inventate inițial pentru „a trasa" relațiile calitativ diversificate cu alți oameni.

Spațiul social însuși este totuși departe de a fi simplu și are nevoie de analize mai aprofundate. În particular, trebuie văzut ca o interacțiune complexă a trei procese interconectate și, cu toate acestea, distincte – cele ale „creării spațiilor" *cognitiv, estetic* și *moral* – și a rezultatelor lor respective. Cele trei varietăți ale spațiului social „neobiectiv", „creat de om", sînt amintite adesea deodată, iar cele trei concepte sînt utilizate de parcă ar reprezenta „fațete"ale aceleași trasări a hărții sociale. Și, totuși, deși toate cele trei spații exprimă noțiunile de proximitate și distanță, de apropiere și deschidere, cele trei mecanisme de producere a spațiului sînt diferite în pragmatica și în rezultatele lor.

Dacă spaţiul cognitiv se construieşte pe cale intelectuală, prin dobîndirea şi distribuirea cunoştinţelor, spaţiul estetic e reprezentat afectiv, prin atenţia dirijată de curiozitate şi prin căutarea intensităţii experienţei, în timp ce spaţiul moral e „construit“ printr-o distribuire inegală a responsabilităţii simţite/asumate.

A-l cunoaşte pe Celălalt, a avea cunoştinţă de Celălalt

Faptul că a trăi înseamnă a trăi *cu alţii* (cu alte fiinţe omeneşti, cu alte fiinţe *asemenea nouă*) este evident pînă la banal. Ce e mai puţin evident şi deloc banal este faptul că ceea ce desemnăm prin „ceilalţi“ împreună cu care trăim (adică, o dată ce trăim un fel de viaţă care presupune conştientizarea faptului că o trăim *cu* alţii) reprezintă ceea ce *ştim* despre ei. Fiecare dintre noi îşi „deduce“ propriile păreri despre „alţii“ din amintirile sedimentate, selectate şi prelucrate, ale întîlnirilor, legăturilor, schimburilor, acţiunilor comune sau confruntărilor din trecut.

Cunoaşterea de bază de la care porneşte conceperea celuilalt este atît de simplă şi de „prozaică“ încît nici nu ne gîndim la ea, decît dacă sîntem genul de filosofi ce-şi găsesc vocaţia în a se pierde în evident şi familiar. Conştiinţa faptului că „alţii ca noi“ există şi că existenţa lor contează într-un fel sau în altul, reprezintă atitudinea elementară denumită de Alfred Schütz, asemenea lui Max Scheler (şi spre deosebire de Husserl, pentru care existenţa celorlalţi părea provocarea cea mai supărătoare cu care se confrunta filosoful în căutare de certitudini), „naturală“, însemnînd că ea mai degrabă precedă decît urmează eforturile conştiente de a învăţa din experienţa personală sau din educaţie. „Atitudinea naturală“ constă în „cunoaşterea de bază“, a ceea ce luăm „de bun“ (adică a ceea ce considerăm adevăr, ce nu mai are nevoie de teste sau dovezi, un adevăr asupra căruia nu se mai reflectează) :

> Pur şi simplu iau de bun faptul că şi alţi oameni există în lumea aceasta a mea, şi într-adevăr nu doar fizic, precum alte obiecte şi printre alte obiecte, ci mai degrabă ca dotaţi cu o conştiinţă ce este, în esenţă, aceeaşi cu a mea...
> Mi-e evident, în atitudinea naturală, nu doar faptul că eu pot acţiona asupra semenilor mei, ci şi că ei pot acţiona asupra mea... [E]i, semenii mei, îşi trăiesc

relațiile, care, în mod reciproc, mă includ pe mine, într-un mod similar, pentru toate scopurile practice, cu modul în care le trăiesc eu[1].

Cunoaşterea de bază, „inclusă" în atitudinea naturală – cunoaşterea „naivă", cunoaşterea de care dispunem cu toții fără a şti că „dispunem" de ea – este cunoaşterea faptului că „sîntem cu" alți oameni ; în cadrul atitudinii naturale, „cu" semnifică o relație perfect simetrică. Totul în această relație elementară de tip „cu" este *reciproc* : percepțiile obiectelor oferite simțurilor, abilitățile de a acționa asupra lor, motivațiile acțiunii. Atitudinea naturală presupune ceea ce Schütz numeşte „reciprocitatea perspectivelor" : ceea ce văd eu, vezi şi tu, obiectele văzute fiind „aceleaşi" pentru oricine se uită la ele (deşi, după cum spune Ludwig Wittgenstein, nu există nici o modalitate de a afla vreodată dacă lucrurile stau într-adevăr aşa) ; sensul cuvintelor pe care tocmai le-am rostit este acelaşi pentru tine, care le-ai auzit ; ne *înțelegem* unul pe celălalt. Înțelegerea e naturală şi normală, *ne*înțelegerea e *ne*naturală şi anormală. *Ne*înțelegerea are nevoie de explicații, ne face să ne oprim şi să ne gîndim, pune mintea în mişcare, declaşează procesul de construire conştientă a cunoaşterii.

Simetria atitudinii naturale consideră oamenii asemănători ; experiența neînțelegerii îi presupune diferiți unul față de altul. „Înțelegerea" este întotdeauna aceeaşi, motiv pentru care ea poate fi concepută doar la singular. „Neînțelegerile" sînt numeroase, toate fiind specifice şi diferite, şi pot fi şi sînt concepute la plural. Începem să-i distingem pe ceilalți unii de alții după experiența diverselor moduri în care presupunerea de simetrie şi reciprocitate a fost desconsiderată. „Lumea îmi este dezvăluită ca lume doar atunci cînd lucrurile merg prost."[2] Construirea lumii sociale începe cu adevărat atunci cînd speranțele naive sînt înşelate şi astfel încetează să fie naive.

Ce se întîmplă apoi este ceea ce Martin Heidegger a descris ca transfer al obiectelor din modul *zuhanden* în *vorhanden*. În primul mod, nu se reflectează asupra obiectelor. Ele se află tocmai acolo unde ştim că se află şi nu altundeva, sînt tocmai ceea ce ştim că sînt şi nimic altceva, nu ne fac niciodată surprize, ca să nu mai vorbim de şocuri ; nu e nevoie să ne gîndim de două ori înainte de a le trata şi astfel nu avem

---

[1] Alfred Schütz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans. Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt Jr., Heinemann, London, 1974, pp. 4–5.

[2] Arland Ussher, *Journey through Dread*, Devin-Adair, New York, 1955, p. 80.

ocazia să ne gîndim la tratarea lor ca la o „tratare". Doar atunci cînd se comportă ciudat, într-un mod „neobişnuit ", e nevoie să ne gîndim de două ori. În modul *zuhanden*, erau „la îndemînă" ; în modul *vorhanden*, unde au trecut acum, sînt „acolo", departe : trebuie prinse înainte de a putea fi tratate. Aceasta este provocarea din care se naşte cunoaşterea. Cunoaşterea apare din punctul breşei, al rupturii, al *ne*înţelegerii.

Se poate spune că, o dată ce se întîmplă acest lucru, obiectele devin *vizibile* (adică sînt conştient că le văd, le văd ca pe nişte obiecte precise), deoarece există acum o *distanţă* între mine şi ele. De la distanţă, le pot privi, le pot examina din unghiuri diferite, îmi pot „forma o imagine". Cunoaşterea înseamnă controlul asupra acestei distanţe. Pot vedea mai bine lucruri aflate mai aproape de ochi, dar se poate spune, la fel de îndreptăţit, că raportul funcţionează şi invers : ceea ce „văd mai bine" (adică ceea ce cunosc mai bine) percep ca fiind „mai aproape" ; cu cît este mai săracă şi mai superficială cunoaşterea mea, cu cît par mai neclare obiectele, cu atît sînt „mai departe". Afirmaţiile „cunosc mai bine lucrurile care sînt mai aproape" şi „sînt aproape lucrurile pe care le cunosc mai bine" constituie două articulaţii echivalente ale legăturii strînse (într-adevăr, ale identităţii) dintre reflecţie şi distanţă, dintre cunoaştere şi spaţiul social. În lumea reală, apropierea şi depărtarea obiectelor se măsoară (într-adevăr, se creează) în funcţie de bogăţia sau de sărăcia cunoaşterii.

Ceea ce se aplică obiectelor în general se aplică, evident, şi obiectelor care se întîmplă să fie alte fiinţe omeneşti (adică oamenilor *ca* obiecte). Distanţa între mine şi ele este de asemenea creată (sau anulată) de cunoaşterea mea. Ca să cităm încă o dată din Schütz, „sistemul organizărilor spaţiale" „începe diferenţierea intimităţii de anonimat, a necunoscutului de familiar, a proximităţii *sociale* de distanţă", şi toate aceste distincţii sînt legate de volumul, de durabilitatea, de intensitatea relativă a „experienţei mele biografice" în privinţa persoanei în cauză, acumulată între polul intimităţii şi cel al anonimatului[3].

La polul intimităţii, o mare parte a biografiei este comună cu a Celuilalt. Nu e de mirare că se acumulează o cunoaştere vastă şi multilaterală. L-am observat pe Celălalt zilnic, cu tot felul de ocazii, în toate tipurile de acţiuni şi în toate dispoziţiile şi stările sufleteşti. Nu

---

[3] Schütz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, pp. 40–41.

există mai nimic în identitatea Celuilalt care să-mi fi scăpat sau despre care să cred că nu știu. Aproape se poate spune că, la polul intimității, Celălalt a trecut de la modul *vorhanden* la *zuhanden*, dar nu putem spune acest lucru cu adevărat, fiindcă Celălalt cel apropiat pare important în viața mea din cauza volumului uriaș de cunoaștere investit, nu în mod naiv ; o dată inocența pierdută, ea nu mai poate fi niciodată recuperată. Indiferent cît de apropiat mi-a devenit Celălalt, el este acum conceput din cunoașterea pe care am dobîndit-o și continui s-o dobîndesc pe măsură ce ne intersectăm.

La polul anonimatului, într-adevăr nu se poate vorbi deloc de distanță socială. Un Celălalt realmente anonim se află în afara spațiului social sau dincolo de acesta. Un asemenea Celălalt nu este efectiv un obiect al cunoașterii, exceptînd, în cel mai bun caz, o conștiință subliminală că există, potențial, o ființă omenească ce poate constitui obiect al cunoașterii. În realitate, ea nu este deloc omenească, pentru că ființele omenești de care avem cunoștință sînt întotdeauna „specifice", aparțin unei clase, sînt dotate cu atribute categoriale prin care pot fi identificate. Spațiul între polul intimității și cel al anonimatului constă tocmai din asemenea clase și categorii. Oamenii ce locuiesc acest spațiu nu au identități proprii, identități „personale", ei își obțin identitatea de la clasele cărora le „aparțin" sau, mai degrabă, în care au fost repartizați. Iar repartizarea se realizează în procesul de dobîndire a cunoașterii. Pe acești oameni nu îi cunoaștem ; avem cunoștință *de* ei. Avem cunoștință de ei în mod indirect, prin informațiile ce le-am adunat în legătură cu categoriile ai căror reprezentanți sînt. Avem cunoștință de ei, după cum ar spune Schütz, prin procesul de *includere în categorii* – ca tipuri, nu persoane. Lumea contemporană, spune Schütz, „este stratificată în funcție de nivelurile anonimatului"[4].

Cu cît sînt mai departe de polul intimității, cu atît mai *necunoscuți* devin ceilalți oameni (pînă cînd, la extrema anonimatului, dispar din vedere cu totul). Despre necunoscuți știm prea puțin pentru a ne angaja în altceva decît într-o interacțiune superficială și formală (coprezența cea mai acceptabilă într-un asemenea caz este, de fapt, evitarea, în mod reciproc, a interacțiunii). „Necunoașterea" necunoscuților înseamnă tocmai sentimentul nostru de a fi pierduți, de a nu ști cum să acționăm și la ce să ne așteptăm, ca și lipsa dorinței de angajare, ce rezultă de

---

[4] Schütz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, p. 80.

aici. Evitarea contactului e singura salvare, dar chiar şi o evitare totală, dacă este posibilă, nu ne-ar salva de o anumită nelinişte şi stinghereală cauzată de o situaţie întotdeauna marcată de pericolul greşelilor.

Greşelile apar ca o consecinţă a ignorării regulilor, iar caracterul de necunoscut reprezintă, în esenţă, ignoranţa noastră. „Tipurile" (clasele, categoriile) sînt explicate prin reguli de comportament, distribuite diferenţiat (şi, astfel, prin anticipări ale reacţiilor, distribuite diferenţiat) ; spaţiul social este guvernat de reguli şi e locuibil atîta vreme cît e guvernat de reguli. Cu cît un necunoscut e mai „necunoscut" (cu cît îl ştiu mai puţin), cu atît mai puţină încredere am în decizia mea de a-l atribui unui anumit tip. Siguranţa acestei includeri într-o categorie slăbeşte şi dispare o dată cu creşterea distanţei (adică o dată cu sărăcia cunoaşterii). Există, totuşi, o sursă şi mai puternică de nelinişte, despre care nu aflăm de la Schütz : pot să ştiu despre un necunoscut atît de puţin, încît să nu fiu nici măcar sigur că „se potriveşte" cu vreunul dintre tipurile ce-mi sînt familiare. Există întotdeauna pericolul necunoscutului „care se află de cealaltă parte a baricadei", care estompează graniţele ce ar trebui menţinute ferme şi care subminează astfel lumea cu „tipurile" ei clare. Necunoscutul presupune o ameninţare de clasificare eronată, dar – şi mai rău – el reprezintă o ameninţare la adresa clasificării ca atare, a ordinii din univers, a valorii de orientare a spaţiului social, a lumii mele ca atare. Totuşi, după cum am văzut la început, spaţiul social şi cel fizic nu se suprapun ; nici asimilarea cognitivă nu e neapărat proporţională cu lungimea distanţei fizice. În consecinţă, sînt numeroase situaţiile în care posibilitatea (sau, într-adevăr, imperativul) acţiunii eficiente (datorită proximităţii *fizice*) coincide cu absenţa sau cu ignorarea regulilor de ghidare a acţiunii (din cauza depărtării *sociale*). De aceea, spaţiul social este mereu, ca să spunem aşa, ţinta atacurilor şi în pericol de haos. E nevoie de o serie de soluţii pentru a-i apăra integritatea.

Străinul de alături

Pe o lungă durată a istoriei omenirii, proximitatea fizică şi cea socială au coincis sau au fost, cel puţin, strîns legate. Pentru eu, lumea fiinţelor *din punct de vedere biologic* omeneşti s-a despărţit în două secţiuni, strict menţinute separat şi rareori confundate : cea a semenilor şi cea a străinilor. Un străin putea intra în raza proximităţii fizice doar

în una din trei calități : fie ca dușman ce trebuia învins și alungat, fie ca musafir acceptat temporar, ce trebuia limitat la zone speciale și făcut inofensiv prin respectarea strictă a ritualului de izolare, fie ca potențial semen, caz în care trebuia determinat să fie semen, adică să se comporte ca atare. După cum rezumă Lewis Mumford, într-o frază devenită clasică, „în Evul Mediu, persoana neatașată de nimeni era fie condamnată la exil, fie sortită morții ; dacă era în viață, căuta imediat să se atașeze, măcar de o bandă de hoți“[5].

Familiaritatea se referă doar la un grad satisfăcător de cunoaștere din partea noastră și nu însemna nici atunci, așa cum nu înseamnă nici acum, neapărat prietenie. Nu trebuia să însemne nici încredere. Nici dispoziție pentru sacrificiu altruist. Nici sentiment al unității, al loialității reciproce, al fraternității. Ideologia ce reprezintă comunitatea ca pe o unitate menținută laolaltă prin *conștiința* unității, printr-un sentiment fratern care o face să semene cu o familie, fără a o face să devină familie, ca pe un teritoriu de cooperare fără rezerve și de ajutor reciproc – o asemenea ideologie a apărut mai tîrziu, ca un simptom sigur al unei vecinătăți ce-și pierdea deja, și își pierdea repede, identitatea, granițele clare și, de aceea, și controlul asupra atitudinilor umane și a relațiilor reciproce. Realitatea vecinătății era mai diversificată decît avea să permită sau să accepte ideologia mai recentă a comunității. Ea lăsa loc pentru iubire, ca și pentru ostilitate, pentru solidaritate, ca și pentru conflict. Și totuși, vecinătatea fizică se detașa de restul spațiului social prin absența necunoscuților și, astfel, prin amploarea sigură, satisfăcătoare, a reglementărilor normative.

Ceea ce l-a distins cu adevărat pe semen de restul lumii nu a fost deci simpatia resimțită față de el, ci faptul că s-a aflat, potențial, mereu în raza vizuală, că a înclinat întotdeauna către polul intimității, că a fost tot timpul un posibil partener de relații și de biografie.Cunoașterea semenului era profundă, includerea în categorii era de durată și, ori de cîte ori se aplica, era arareori revizuită și pentru scurt timp provizorie. Astfel existau reguli pentru orice ocazie și ocazii puține neasigurate de reguli. Și, doar aici, presupunerea de „reciprocitate a perspectivelor“ era foarte frecvent corectă și rar infirmată. Simetria sau complementaritatea percepțiilor s-a dovedit adevărată, consolidîndu-se

[5] Lewis Mumford, *The Culture of Cities*. New York, 1938, p. 29. Apariția „individului liber“ a determinat epoca modernă, pe de altă parte, să devină „o lume guvernată de ideea de siguranță și de salvare“, deoarece stabilizarea și echilibrul s-au dovedit acum problematice (p. 64).

şi reproducîndu-se pe sine. Societățile care ofereau o asemenea viață se puteau descurca fără dascălii profesionişti de comportare în public. Şi fără poliție.

Totuşi, nu se puteau descurca fără armată. Spațiul social se oprea la granița vecinătății. De cealaltă parte a graniței se întindea deşertul, golul semantic, sălbăticia : lumea străină din punct de vedere intelectual, locuită de trupuri fără față. Trupurile puteau trece granița, dar regulile de coexistență rămîneau pe loc, fără a putea supraviețui acestei treceri. Societățile care nu aveau nevoie de poliție nu instituiau mila, compasiunea sau simpatia față de necunoscuți. Nu aveau reguli pentru a trata cu străinii. Aceştia erau dincolo de norme şi de reguli. Oamenii nu se împărțeau în semeni şi străini : erau fie oameni, fie străini. În societățile agricole stabile pe care le-a cercetat, Edmund Leach a descoperit o suprapunere remarcabilă între seriile topografice şi familiale de categorii „care disting zonele spațiului social în funcție de distanța față de Ego (eu)" : relațiile „eu–soră–văr–semen–necunoscut" se aseamănau cu relațiile „eu–animal de casă–vite–vînat–animal sălbatic", şi ambele erau similare cu seria „eu–casă–fermă–cîmp–îndepărtat"[6]. Necunoscuții (străinii), animalele sălbatice şi tot ce era îndepărtat semnificau aceeaşi absență a regulilor de interacțiune.

O situație complet nouă se creează atunci cînd coordonarea între proximitatea fizică şi cea socială/cognitivă e ratată. Străinii apar atunci fizic între granițele lumii. Calitatea de necunoscut încetează a fi o încălcare temporară a normei şi o neplăcere curabilă. Necunoscuții stau şi *refuză să plece* (deşi se speră că vor pleca, pînă la urmă), în timp ce nu se lasă prinşi, cu hotărîre, în plasa regulilor locale, rămînînd astfel necunoscuți. Ei nu sînt vizitatori, acele pete întunecate pe suprafața transparentă a realității zilnice, care se pot suporta, în speranța că vor fi curățate mîine (deşi există tentația curățirii imediate). Nu poartă săbii, nici nu par a ascunde cuțite sub pelerină (deşi nu poți fi niciodată sigur de asta). Ei nu sînt ca străinii, duşmanii declarați care te fac să scoți sabia (sau, cel puțin, aşa spun ei). Totuşi, nu sînt nici ca semenii. Este adevărat că nu li se poate ignora prezența, nu poți evita să-i vezi, să-i

[6] Edmund Leach, *Anthropological Aspects of Language : Animal Categories and Verbal Abuse*, în *New Directions in the Study of Language*, ed. Eric H. Lenneberg, University of Chicago Press, 1964, pp. 36–37 În particular, Leach a sugerat că „ambiguitatea prieten/duşman" care desparte semenul de alte elemente ale seriei poate fi considerată ca un echivalent semiotic al „alternanței prietenie/ostilitate" ce caracterizează atitudinile față de „vînat" (p. 44).

auzi şi să-i simţi, chiar să le vorbeşti şi să-ţi vorbească uneori. Dar întîlnirile sînt mult prea scurte şi întîmplătoare pentru a te decide în privinţa unei clasificări ferme, şi apoi mulţi dintre ei vin şi pleacă.

Simmel a considerat banii, acea noţiune abstractă *Eigenschaftenlos* de cantitate pură şi neutră, lipsită de orice substanţă şi diferenţiere calitativă, ca fiind, în acelaşi timp, rezultatul inevitabil, condiţia indispensabilă şi metafora cea mai revelatoare a vieţii de oraş :

> Semnificaţia necunoscutului pentru natura banilor îmi pare a fi concentrată în sfatul pe care odată l-am tot auzit : să nu ai niciodată relaţii financiare cu două feluri de oameni – prieteni şi duşmani.
> În primul caz, obiectivitatea indiferentă a tranzacţiilor băneşti se află într-un conflict insurmontabil cu caracterul personal al relaţiei ; în al doilea, aceeaşi condiţie asigură un spaţiu larg pentru intenţii ostile, care corespunde faptului că tipurile noastre de lege într-o economie financiară nu sînt niciodată suficient de precise pentru a exclude cu siguranţă răutatea intenţionată. Partenerul dezirabil pentru tranzacţiile financiare – în care, după cum s-a spus destul de corect, afacerile sînt afaceri – este persoana complet indiferentă nouă, neangajată nici în favoarea, nici împotriva noastră[7].

Tranzacţia bănească este, într-adevăr, exemplul perfect al relaţiei de tip urban (adică o relaţie „subalimentată din punct de vedere cognitiv"). Caracterul său trebuie protejat nu doar împotriva ostilităţii şi răutăţii, ci şi împotriva prieteniei şi simpatiei. Poate avea loc în mod corect doar în condiţii de neutralitate emoţională sau, mai degrabă, în condiţii lipsite de impactul inoportun al afectelor. Cele două categorii diametral opuse ale semenilor şi străinilor, în care se diviza lumea umană premodernă, erau în egală măsură nepotrivite şi ostile schimburilor băneşti. Dezvoltarea economiei financiare a fost însoţită de înlăturarea şi marginalizarea ambelor părţi ale dihotomiei, odinioară atotcuprinzătoare, şi de umplerea golului central cu zona vastă, cu posibilităţi infinite de extindere, a relaţiilor de tip „nici/nici". Relaţia din această zonă nu poate exista în situaţii cu încărcătură emoţională. Ea are nevoie de parteneri la fel de lipsiţi de personalitate ca şi însemnele monetare, conduşi, în comportarea lor presupusă şi reală, doar de consideraţiile comune de cantitate, mai degrabă decît de valorile calitative, inevitabil unice şi subiective. Eliberată de legătura cu altă

---

[7] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, trans. Tom Bottomore and David Frisby, Routledge, London, 1978, p. 227.

persoană, atenția poate fi acordată acum regulilor impersonale ale tranzacției înseși.

Arta secretă a falsei întîlniri

Trăsătura cea mai surprinzătoare și mai agasantă a necunoscuților este că ei nu sînt *nici* semeni, *nici* străini. Sau, mai degrabă – creînd confuzie, tulburare și spaimă – că sînt (sau că pot fi – cine știe?) ambele. Străini semeni. Semeni străini. Cu alte cuvinte, *necunoscuți*. Adică îndepărtați din punct de vedere social, deși apropiați din punct de vedere fizic. Străini fizic accesibili. Semeni social inaccesibili. Locuitori din țara nimănui, un spațiu fie lispit de norme, fie marcat de prea puține reguli pentru a face orientarea posibilă. Agenți și obiecte într-o relație care, din acest motiv, e condamnată să rămînă supărător de inegală și de întîmplătoare, fără siguranța reușitei. Relația cu necunoscuții este întotdeauna un dezacord. Înseamnă sărăcia sau incompatibilitatea regulilor pe care o evocă non-statutul sau statutul confuz al necunoscutului. Cel mai bine e să nu se întîlnească deloc necunoscuți. Cum nu se poate sta cu adevărat departe de spațiul pe care ei îl ocupă sau îl împart cu alții, următoarea soluție foarte bună este o întîlnire care nu e tocmai o întîlnire, care se preface că nu e așa ceva, ci (preluînd termenul lui Martin Buber) o *falsă întîlnire* („*Vergegnung*", diferită de întîlnire, *Begegnung*).

Pentru a conviețui cu necunoscuții, trebuie stăpînită arta falsei întîlniri. Folosirea unei asemenea arte e necesară dacă necunoscuții, din cauza numărului lor, dacă nu din alt motiv, nu pot fi transformați în semeni. Pe de altă parte, tocmai utilizarea acestei arte îl constituie pe celălalt ca necunoscut și îl reconfirmă într-o astfel de calitate.

Arta falsei întîlniri, dacă e stăpînită, l-ar împinge pe celălalt în ultimul plan ; el nu ar mai fi decît o pată pe fundalul pe care are loc acțiunea. E adevărat că exilarea celuilalt în ultimul plan nu îl face să dispară. Acest ultim plan se află incontestabil acolo. Se știe că, dacă s-ar dori, ar putea fi adus în atenție oricînd. Și totuși, nu există nici un motiv pentru a proceda așa. Ultimul plan nu are nici un impact asupra desfășurării și rezultatelor acțiunii, cu excepția asigurării decorului fizic. În procesul de *periodeusis*, descris de Schütz, acea examinare a lumii apropiate, care duce la atribuirea de *relevanțe topice*, necunoscutului nu i se atribuie nici una. Prezența sa este irelevantă, o existență

nerecunoscută, neacceptată, o fiinţare inexistentă – o incongruenţă în concordanţă cu propria prezenţă. Prin tehnica falsei întîlniri, necunoscutul este distribuit în sfera lipsei de atenţie[8], sfera în care orice contact conştient, şi, mai mult, un comportament ce poate fi recunoscut de el ca un contact conştient, e evitat cu premeditare. Ea reprezintă domeniul neangajării, al vidului emoţional, ce nu acceptă nici simpatie, nici ostilitate, un teritoriu neînregistrat pe nici o hartă, lipsit de indicatoare, o rezervaţie sălbatică în cadrul lumii. Din acest motiv trebuie ignorată. În plus, trebuie *să se arate* că e ignorată şi că se doreşte acest lucru, într-un mod ce nu admite eroare.

În seria de tehnici care alcătuiesc arta falsei întîlniri, poate cea mai importantă este evitarea contactului privirilor. E suficient să observi numărul de priviri pe care trebuie să le arunce pe furiş orice trecător pentru a urmări mişcărilor celor din jur şi pentru a evita astfel să se izbească de ei ; sau explorarea vizuală discretă a unui birou aglomerat sau a unei săli de aşteptare pentru a căuta un loc cît de modest – ca să înţelegi cît de complexe sînt abilităţile de care are nevoie această tehnică[9]. Important este să vezi în timp ce te prefaci că nu te uiţi. Să priveşti „inofensiv", neprovocînd nici o reacţie, neinvitînd şi nejustificînd reciprocitatea ; să participi în timp ce dovedeşti neatenţie. Ce se cere este interes deghizat în indiferenţă. O privire îndelungă şi liniştitoare, ce informează că nimic nu va urma ochirii rapide şi superficiale şi că nu se presupun drepturi sau îndatoriri reciproce.

---

[8] Erving Goffman. *Relations in Public : Microstudies of the Public Order*, Allen Lane, London, 1971, p. 312. A fi inclus într-o asemenea sferă, după părerea lui Goffman, înseamnă a pretinde doar *neatenţie civilă* şi a răspunde cu o „curtoazie" similară. „Formele neatenţiei civile, a unor persoane care se tratează, precaut, unele pe altele cu o grijă politicoasă şi superficială, în timp ce fiecare îşi vede de treburile sale, pot fi menţinute, dar, în spatele acestor aparenţe normale, indivizii pot ajunge să fie gata de fugă sau de luptă, dacă e nevoie". Atîta vreme cît se menţine, neatenţia civilă probează „caracterul de suprafaţă al ordinii publice" (pp. 331–332).

[9] Tehnicilor evitării, necesare vieţii într-un oraş („un necunoscut printre necunoscuţi" ; sau, aşa cum spunea Benjamin Nelson, „calitatea universală de a fi altul"), li s-a făcut o serioasă descriere etnografică şi o analiză remarcabil de convingătoare în cartea scrisă de Lyn H. Lofland, *A World of Strangers : Order and Action in Urban Public Space*, Basic Books, New York, 1973. După părerea lui Lofland, cheia supravieţuirii urbane constă în „capacitatea de a lega relaţii superficiale, efemere, limitate" (p. 178) ; acesta este scopul pe care îl servesc tehnicile lipsei de atenţie, împreună cu alte abilităţi specific urbane.

Dar efectul imediat al aplicării universale a *indiferenței civile* este, după cum a demonstrat foarte convingător Helmuth Plessner[10], *pierderea chipului* sau, mai degrabă, nedobîndirea nici unui chip. Mulțimea urbană nu reprezintă o colecție de indivizi. Ea e, mai curînd, un tot lipsit de formă, ce nu face diferențieri şi în care individualitatea se dizolvă. Mulțimea este fără chip, dar aşa îi sînt elementele. Acestea pot fi înlocuite şi eliminate. Intrarea şi dispariția lor sînt acelaşi lucru. Prin lipsa lor de chip, elementele mobile ale aglomerării urbane se detaşează ca surse posibile ale angajării sociale.

Efectul global al desfăşurării artei falsei întîlniri îl constituie „desocializarea“ spațiului potențial social din jur sau prevenirea transformării spațiului fizic în care te mişti într-un spațiu social, un spațiu cu reguli de angajare şi de interacțiune. Toate tehnicile falsei întîlniri servesc la obținerea acestui efect şi la informarea oricui priveşte că efectul s-a obținut şi că a fost cu adevărat urmărit. Eliminarea din spațiul social a celorlalți, care sînt altfel aproape (aproape din punct de vedere fizic), sau interzicerea intrării lor, înseamnă refuzul de a-i cunoaşte (şi refuzul de a-i lăsa să te cunoască). Ceilalți, care au fost eliminați, rătăcesc în planul secundar al lumii percepute şi sînt determinați să rămînă acolo – cochilii goale, fără formă şi fără chip, ale omenirii. Conştiinței mele subliminale privitoare la umanitatea lor nu trebuie să i se permită să apară în recunoaşterea subiectivității lor.

În acelaşi mod, politețea şi judecata mea corectă mă determină să le tolerez prezența, chiar dacă le tolerez doar prezența în planul secund. Astfel, acord tribut generozității mele, nu drepturilor lor. Eu însumi stabilesc limitele pînă la care pot să merg. Limitele se pot deplasa, nu există nimic obligatoriu în privința lor, materialul din care sînt făcute nu are o elasticitate proprie, nici o structură căreia să-i acord aceeaşi atenție cu care examinez mijloacele utilizate pentru crearea lor şi cu care le calculez puterea de lucru. Lipsiți de chip, indivizii formați – sau niciodată formați pe de-a-ntregul – se amestecă într-un compus omogen în care se inserează viața mea. La fel ca toate celelalte mostre din acest amalgam, ei apar, în formularea memorabilă a lui Simmel, „într-o nuanță uniform de mată şi de gri ; nici un obiect nu merită preferință față de

---

[10] Cf. *Über Menschenverachtung*, în Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie*, Suhrkamp, München, 1974. Pierderea chipului, sugerează Plessner, urmează inevitabil acelei priviri a unuia către celălalt „de la distanță“, fără de care lumea contemporană nu poate exista, indiferent de prețul dezindividualizării ce trebuie plătit.

oricare altul". Dacă se observă valori diferite ale obiectelor şi astfel obiectele însele *qua* obiecte, ele „sînt considerate ca lipsite de substanţă". Toate lucrurile „plutesc cu o greutate specifică egală..., se află la acelaşi nivel şi diferă unele de altele doar în materie de suprafaţa pe care o acoperă"[11].

Simmel insistă asupra faptului că păstrarea unei distanţe la care toate feţele se estompează şi devin pete uniform de gri şi lipsite de formă, detaşarea marcată mereu de aversiune şi antipatie (sau, mai degrabă, de efortul prevenirii riscului de instaurare a simpatiei), reprezintă un mecanism natural de apărare împotriva pericolelor inerente existenţei printre necunoscuţi. Repulsia şi ostilitatea moderată, controlate în majoritatea timpului, totuşi niciodată complet eradicate şi întotdeauna gata să se transforme în ură, fac o asemenea existenţă posibilă din punct de vedere tehnic şi suportabilă din punct de vedere psihologic. Ele susţin disocierea, care e singura formă de socializare în împrejurările date : existenţa alături (deşi nu împreună). Ele constituie acum mijlocul natural, şi singurul disponibil, de autoapărare.

Spre deosebire de întîlnirile adevărate, cele false constituie evenimente lipsite de preistorie (nimeni nu anticipează că necunoscuţii vor fi acolo), trăite într-un mod ce le privează de urmări. Ele sînt *episoade* ; iar un episod, după cum scria Milan Kundera, „nu reprezintă o consecinţă inevitabilă a unei acţiuni anterioare, nici cauza a ceea ce va urma ; el se află în afara şirului cauzal de evenimente care e povestirea. Este doar un accident steril ce poate fi omis fără ca povestirea să-şi piardă continuitatea inteligibilă, incapabil să lase o urmă permanentă în viaţa personajelor". Un episod nu face parte din povestire ; el se află dincolo de acel tărîm al conştientului în care cunoaşterea este acumulată în mod foarte serios şi păstrată – cu succes sau fără. Se poate spune că episodul reprezintă un interval, o pauză în jocul includerii în tipuri, în categorii şi hărţi. Falsa întîlnire, ca toate episoadele, nu depinde de realizările din trecut ale cartografiei sociale şi nici nu îmbunătăţeşte condiţia actuală a artei cartografice – ea lasă, în principiu, totul aşa cum era...

Sau aşa se speră, deşi adesea fără temei. Înainte ca întîlnirea să se sfîrşească şi ca partenerii să se găsească, la fel ca înainte de a începe, departe unii de alţii, nu se poate spune dacă efemera lor întîlnire faţă în

---

[11] Georg Simmel, *The Metropolis and Mental Life*, în *Classic Essays on the Culture of Cities*, ed. Richard Sennett, Appleton-Century-Crofts, New York, 1969, p. 52.

față s-a diluat pînă la a deveni o falsă întîlnire. Dar chiar şi după – mult după – aparenta încheiere a întîlnirii, consecințele sale pe atunci neaşteptate pot apărea brusc, contrazicînd astfel natura sa presupus episodică (ca să ne folosim încă o dată de marea înțelepciune a povestitorului : „nimeni nu poate garanta că unele evenimente cu desăvîrşire episodice nu pot deține o forță care, într-o zi, le-ar putea transforma pe neaşteptate în cauză a altor evenimente“[12]). Oricît de mult ai încerca să împiedici întîlnirea ocazională să treacă dincolo de cadrul rigid al falsei întîlniri, rămîne o urmă de nelinişte, ce nu poate fi risipită. Ştii, sau simți fără să ştii, că e posibil să existe în viitor consecințe a ceea ce pare acum a fi un non-eveniment, şi că nu se poate aprecia care dintre posibilități se va materializa, şi că momentul cînd se va putea aprecia lucrul acesta nu va veni probabil niciodată. Apărarea spațiului social nu e niciodată sigură. Granițele nu pot fi închise ermetic. Nu există nici un remediu cu adevărat infailibil împotriva necunoscuților, şi cu atît mai puțin împotriva temerilor pe care ei le suscită.

Oraşul constituie un loc al falselor întîlniri. Spațiul fizic urban este astfel organizat încît întîlnirile necăutate în mod activ pot fi evitate ; dacă sînt inevitabile, tot pot rămîne fără consecințe. Richard Sennett a făcut o descriere profundă şi serioasă a cîtorva dintre cele mai remarcabile lucrări de arhitectură urbană modernă (Lever House din New York, Brunswick Centre din Londra, Ministerul Apărării din Paris) ca „zone vaste cu spații goale“, zone „prin care să treci, nu pe care să le foloseşti“, „prin care să circuli, nu în care să stai“. Organizarea spațială a oraşului ca întreg, cu artere importante şi autostrăzi urbane, cu metrouri şi maşini cu aer condiționat şi închise ermetic, poate fi concepută ca facilitate pentru a face „o călătorie din locul A în locul B“[13], pentru a întrerupe continuitatea între locuri, pentru a izola punctele familiare de sălbăticia dintre ele. În plus, organizarea spațiului urban este importantă datorită tendinței sale pronunțate de a separa clasele, grupurile etnice, uneori sexele sau generațiile, astfel încît tehnicile falsei întîlniri să poată fi aplicate în mod mai concertat şi cu o mai mare încredere în efectul

[12] Milan Kundera, *Immortality*, trans. Peter Kussi, Faber & Faber, London, 1991, pp. 338–339. Nici un episod, rezumă Kundera, „nu este *a priori* condamnat să rămînă episod pentru totdeauna, deoarece fiecare eveniment, indiferent cît ar fi de neînsemnat, ascunde în sine posibilitatea de a deveni, mai devreme sau mai tîrziu, cauza altor evenimente, transformîndu-se astfel într-o poveste sau o aventură“.

[13] Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, 1974, pp. 12–14.

lor ; totuşi, mai important, separarea creează zone imense în oraş (şi acestea sînt zonele unde ai tendința să te duci cel mai des), în care vizitatorul poate dezarma sau cel puțin poate lăsa armele deoparte pentru o clipă, întrucît amenințarea ce însoțeşte contactul nesolicitat cu genul de necunoscuți susceptibili a fi prezenți acolo e resimțită ca mai puțin apăsătoare decît în altă parte ; într-adevăr, întîlnirea cu necunoscuți pare, pentru varietate, o şansă interesantă mai degrabă decît un pericol.

Dacă spațiul cognitiv ar putea fi proiectat pe harta unui oraş sau a unei țări sau a întregii lumi moderne, ar lua forma unui arhipelag mai mult decît pe cea a unui cerc sau a oricărei alte figuri compacte sau continue. Pentru fiecare locuitor al lumii moderne, spațiul social e risipit pe marea vastă a lipsei de sens sub forma a numeroase puncte, mai mari sau mai mici, de cunoaştere : oaze de semnificații şi relevanță într-un deşert fără formă. O mare parte a treburilor zilnice se desfăşoară călătorind prin spații goale din punct de vedere semiotic – deplasare fizică de la o insulă la alta. Insulele nu sînt apropiate unele de altele, dar nici nu pot fi schimbate unele cu altele ; fiecare înseamnă cunoaştere diferită, sensuri şi relevanță specifice. Pentru a li se menține identitatea, trebuie luate măsuri de fortificare a liniei de coastă, de protecție împotriva fluxului. Cu alte cuvinte, de menținere a necunoscuților izolați în locurile lor. Apărarea spațiului social se reduce la lupta pentru propriul drept la mobilitate şi pentru limitarea unor asemenea drepturi la alții. Poliția permanentă este o invenție modernă, urbană, iar misiunea sa inițială era apărarea spațiului public urban împotriva intruşilor, a căror curiozitate supărătoare îi priva pe ceilalți de protecția anonimatului[14]. „Întîrzierea pe trotuar“ era un delict tipic urban, conceput ca o infracțiune pasibilă de pedeapsă doar pentru că intra în contradicție cu ideea de spațiu public ca „zonă prin care să circuli, nu în care să stai“. Idealul, neatins niciodată, dar mereu avut în vedere, al spațiului urban ar fi poate o serie de mici fortărețe, înconjurate cu ziduri bine apărate, legate între ele printr-un labirint, asemănător unor spaghete, de artere importante, autostrăzi urbane şi mari intersecții.

---

[14] Instrucțiunile date forțelor de poliție recent înființate în Derby în 1835, exprimînd şi principalul motiv pentru instituirea unei forțe profesionale de apărare a ordinii, oferă o bună ilustrare : „Persoanele care stau ori întîrzie pe trotuar fără motiv, împiedicînd astfel circulația liberă... pot fi arestate şi duse în fața unui magistrat“ (citat după Anthony Delves, *Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800–1850*, în *Popular Culture and Class Conflict, 1590–1914 : Explorations in the History of Labour and Leisure*, ed. Eileen and Stephen Yeo, Harvester, Brighton, 1981, p. 95.

În procesul de dezvoltare a organizării urbane a spațiului ca decor pentru falsele întîlniri și de formare a deprinderilor de neatenție civilă, cauza și efectul s-au consolidat reciproc pînă la a deveni dificil de separat. În final, sînt de neconceput unul fără celălalt.

Aporia necunoscutului

Pătrunderea masivă a necunoscuților în spațiul vital a făcut ca mecanismele premoderne ale creării spațiului social să pară depășite, dar, mai mult decît orice, îngrozitor de nepotrivite. Amploarea fenomenului le împiedică aplicarea. Polarizarea instantanee a necunoscuților „din apropiere" în semeni și străini a pierdut orice șansă de succes. Chiar dacă s-ar fi încercat, ar fi avut doar rezultate îndoielnice, contestate și precare. Odinioară sursă de iritare temporară, calitatea de necunoscut a devenit condiție permanentă. Problema societății moderne nu este cum să elimine necunoscuții, ci cum să trăiască în compania lor constantă, adică în sărăcie cognitivă, în nehotărîre și nesiguranță. Ceea ce nu înseamnă că încercările de a curăți lumea de necunoscuți au încetat. Contrariul este adevărat : nesiguranța endemică, pe care prezența necunoscuților nu poate decît să continue să o agraveze, își găsește rezolvarea în eforturile continue de a obține controlul asupra creării spațiului social, adică de a limita și de a organiza libertatea necunoscuților și de „a-i ține acolo unde le este locul".

Pe de altă parte, după cum a demonstrat foarte convingător Simmel prin expunerea legăturii strînse dintre calitatea de necunoscut, economia financiară și intelect, viața modernă, în forma pe care a dobîndit-o istoric, nu poate exista fără necunoscuți. Interzicerea angajării emoționale, indiferența față de deosebirile calitative, aprecierea întîlnirii eliberate de constrîngerile trecutului și de considerațiile viitorului – toate aceste trăsături remarcabile pe care le au doar contactele cu necunoscuții – sînt indispensabile în desfășurarea vieții moderne. Calitatea de necunoscut, ca să spunem așa, trebuie păstrată și cultivată dacă viața modernă urmează să continue. Nici una dintre instituțiile esențiale ale societății moderne nu ar supraviețui unui triumf miraculos al „unității publice", dacă lucrul acesta s-ar întîmpla vreodată ; nu ar supraviețui nici unei colonizări a terenului falselor întîlniri și al neatenției civile cu relații personale, încărcate emoțional. Se poate spune

că, dacă nu ar fi existat, necunoscuții ar fi trebuit inventați... Şi sînt inventați – zilnic şi pe scară largă.

De aici rezultă ambivalența profundă a poziției şi a rolului necunoscutului în spațiul social. Necunoscuții apar continuu pe toată durata aceleiaşi vieți zilnice care încearcă să-i elimine (fizic, prin separare şi izolare, sau psihologic, prin lipsa de atenție). Necunoscuții sînt rezultatul aceleiaşi creări a spațiului social destinate să asimileze şi să civilizeze lumea. Este de aşteptat ca ambivalența statutului existențial să fie reflectată, din punct de vedere semiotic, în ambivalența atitudinii. Combinația iluzorie de creație şi receptare, trăită ca o simultaneitate de nevoie şi amenințare, reapare în perceperea calității de necunoscut ca speranța şi nefericirea existenței, în acelaşi timp. „Soluția" ambivalenței, acea condiție în mod acceptat fără soluție, este atunci căutată cu disperare prin proiectarea incongruenței sale interioare asupra unei ținte sociale alese (cu alte cuvinte, concentrarea ambivalenței care saturează totalitatea spațiului social asupra unui sector ales al acelui spațiu) şi prin eforturile continue de a distruge această ambivalență în germene. Eforturile sînt menite a fi interminabile şi, în egală măsură, inevitabile şi neconcludente.

Comentînd cercetarea efectuată de studentul său, John Scotson, într-o suburbie din Leicester, unde a apărut o nouă zonă populată de un grup mixt de nou-veniți, în apropierea unui mare cartier rezidențial de familii aşezate, Norbert Elias a inventat perechea conceptuală „stabiliți" şi „venetici". Perechea era menită a reprezenta un gen de configurație socială în care există două grupuri, aflate unul față de celălalt într-un conflict continuu pentru stabilirea şi apărarea granițelor, şi totuşi legate prin serviciile pe care şi le fac reciproc în vederea căutării identității. Elias a atribuit grupului „stabilit" inițierea proceselor de separare şi stereotipare. (Era, de fapt, o trăsătură care, în două grupuri legate unul de altul în mod şocant de similar, a permis să se distingă un grup ca „aşezat" şi altul ca „venetic".) Respingerea nou-veniților de către populația aşezată, care detesta amenințarea dreptului său, anterior necontestat, de a crea „spațiul social", şi refuzul categoric al dorinței bine intenționate a nou-veniților de a fi acceptați, au fost ceea ce a pornit procesul de segregare. Vechiul grup avea, evident, puterea de a proceda astfel ; iar această cale constituia substanța materială a puterii lor, a cărei superioritate se materializa în faptul că varianta lor de creare a spațiului social a prevalat în fața trasării acestuia de către nou-veniți. Separarea în „stabiliți" şi „venetici" a apărut şi s-a consolidat prin

asimetria puterii aşa cum se impunea în administrarea creării spaţiului social, în efortul de a împărţi spaţiul social după harta cognitivă promovată de administratori. Şi pentru că cei puternici au fost primii care au exprimat nevoia de a menţine distanţa de netrecut, e rezonabil să se presupună că rădăcinile divizării trebuie căutate în problemele celor ce se ocupau de crearea spaţiului social (adică în problemele implicate în procesul definitiv aporetic al creării spaţiului social).

Viaţa modernă înseamnă viaţă trăită împreună cu necunoscuţi, ceea ce reprezintă întotdeauna o existenţă nesigură, stresantă şi solicitantă. Posibilitatea de a-i vedea pe locuitorii noii zone ca „venetici“ eponimi, ca o încarnare a ceva necunoscut şi străin şi ca o sursă ultimă de pîngărire, a apărut de la sine. Adevărat, ea nu a vindecat condiţia modernă de boala sa congenitală, dar măcar a atras o soluţie iluzorie pentru un destin fără soluţie. A concentrat neliniştea dispersată, temerile (înspăimîntătoare tocmai din cauza risipirii lor) într-un pericol concret, tangibil, ce putea fi înfruntat şi – cine ştie? – învins. Cel puţin ştiai unde se află pericolul şi te puteai simţi ceva mai puţin dezorientat şi neajutorat decît înainte. Acum rezidenţii din noua zonă constituiau pericol*ul*. Şi cu cît era mai profundă teama şi sentimentul de „a fi ameninţaţi“, cu atît mai puţin siguri se simţeau „cei aşezaţi“ în legătură cu propria stabilire în acel loc – cu atît mai mult înclinaţiile înfricoşătoare şi terifiante aveau tendinţa să fie incluse în stereotipul „veneticilor“, care venea acum să personifice toţi demonii interiori ai celor înspăimîntaţi. În scrierile lui Scotson/Elias, stereotipul creat de cei stabiliţi într-un anumit loc era „o reprezentare mult simplificată a realităţilor sociale. Ea a realizat un model în alb şi negru ce nu accepta diversitatea în rîndul locuitorilor noii zone, şi corespundea «minorităţii celor mai răi»“. În general, „cu cît se simt mai ameninţaţi [grupul «celor aşezaţi» de orice fel], cu atît este mai probabil ca presiunea internă... să conducă credinţele comune spre extrema iluziei şi a rigidităţii doctrinare“[15]. Într-un excelent comentariu al lui Stephen Mennell,

> [a]cest proces de stigmatizare constituie un element foarte comun care predomină în asemenea cazuri de mare inegalitate a forţelor şi e remarcabil felul cum conţinutul stigmatizării rămîne acelaşi în ciuda diversităţii cazurilor. Veneticii sînt întotdeauna murdari, leneşi, cu un caracter moral îndoielnic, printre altele.

---

[15] Norbert Elias and John L. Scotson, *The Established and the Outsiders : A Sociological Inquiry into Community Problems*, Frank Cass, London, 1965, pp. 81, 95.

Aşa erau văzuţi adesea muncitorii din industrie în secolul al XIX-lea : se vorbea frecvent despre ei ca despre „Marii nespălaţi". Aşa erau, şi sînt încă, percepuţi adesea negrii de către albi[16].

Eu sugerez că trăsătura ambivalenţei este ceea ce uneşte caracteristicile diverse reproşate categoriei izolate din spaţiul social/ cognitiv ca „venetici". Toate însuşirile atribuite veneticilor semnifică ambivalenţa. Murdăria este, după cum ştim, un element deplasat, ceva nelalocul lui, care ar trebui să se afle în altă parte, altfel tulbură tot ceea ce stă la baza ordinii lucrurilor. Caracterul moral îndoielnic înseamnă comportament haotic care sfidează probabilităţile şi face inutile calculele bazate pe cunoaşterea regulilor. Lenea semnifică sfidarea universalităţii rutinei şi, indirect, tocmai a naturii determinate a lumii. O încărcătură semantică similară au alte elemente foarte comune ale stereotipului veneticilor : aceştia sînt neglijenţi din punct de vedere moral, promiscui din punct de vedere sexual, incorecţi în relaţiile de afaceri, exagerat de emotivi şi incapabili de o judecată sobră, şi, în general, instabili şi imprevizibili în reacţiile lor. Cu alte cuvinte, veneticii reprezintă punctul de întîlnire al riscurilor şi temerilor ce însoţesc crearea spaţiului cognitiv, haosul pe care orice creare a spaţiului social tinde, hotărît, dar în van, să-l înlocuiască cu ordinea, şi nesiguranţa regulilor în care au fost investite speranţele de înlocuire. Dacă măcar ar putea fi menţinuţi la marginea exterioară a spaţiului social, probabil că veneticii ar putea lua cu ei tot restul de ambivalenţă, risipită în jur...

Oricine îşi păstrează dreptul greu cucerit de a trasa hărţile spaţiului social obligatoriu pentru ceilalţi (acest drept, putem spune, constituie esenţa oricărei dominaţii şi oprimări, şi, de asemenea, mult doritul trofeu în lupta împotriva oprimării actuale şi permisul pentru cea viitoare) va avea tendinţa să dezamorseze aporia, alegînd, dintre necunoscuţii de care nu te poţi descotorosi, o categorie de „necunoscuţi absoluţi" în absenţa cărora te poţi, chipurile, descurca, o categorie ce poartă păcatele necunoscuţilor, fără a fi utilă asemenea lor, şi care poate fi astfel eliminată (aşa se speră) fără a tulbura cursul vieţii. Orice descriere constituie, desigur, un paliativ ce nu se apropie nici pe departe de adevărata „problemă". Totuşi, atîta timp cît îşi păstrează forţa de mobilizare, menţinînd astfel crearea spaţiului cognitiv ca pe un interes

[16] Stephen Mennell, *Norbert Elias : Civilization and the Human Self-Image*, Blackwell, Oxford, 1989, p. 122.

continuu şi ca pe o sarcină zilnică, are o contribuţie considerabilă, poate crucială, la transformarea lumii necunoscuţilor într-o lume suportabilă.

În *Tristes tropiques*[17], una dintre cele mai obsedant de frumoase şi de profunde lucrări de antropologie scrise vreodată, Claude Lévi-Strauss sugera că societăţile „primitive“ folosesc în relaţiile lor cu necunoscuţii purtători de pericole o strategie diferită (deşi nu neapărat inferioară) de cea pe care o utilizăm noi şi o considerăm normală şi „civilizată“. Este o strategie *antropofagă* : ele mănîncă, devorează şi digeră (încorporează şi asimilează *din punct de vedere biologic*) necunoscuţii care stăpînesc forţe puternice şi misterioase, poate sperînd astfel să se folosească de aceste forţe, să le absoarbă, să le facă ale lor proprii. Strategia noastră este *antropoemică* (de la grecescul *emein* „a vomita“). Îi îndepărtăm pe purtătorii de pericole – şi îi înlăturăm din locul în care se desfăşoară viaţa ordonată, îi menţinem în afara graniţelor societăţii – fie în exil, fie în enclave păzite unde pot fi încarceraţi sigur, fără speranţă de scăpare.

Pînă aici e Lévi-Strauss. Eu sugerez totuşi că alternativa strategică descrisă de el este endemică pentru fiecare societate, inclusiv pentru a noastră, şi nu marchează distincţia între tipurile de societăţi succesive din punct de vedere istoric. Strategia *fagică* şi cea *emică* se aplică în paralel, în fiecare societate şi la fiecare nivel de organizare socială. Ambele sînt mecanisme indispensabile ale creării spaţiului social, dar sînt eficiente tocmai din cauza coprezenţei lor, doar ca pereche. Singură, fiecare strategie ar crea prea multe pierderi pentru a putea asigura un spaţiu social mai mult sau mai puţin stabil. Totuşi, împreună, cele două strategii, rezolvînd fiecare pierderile celeilalte, îşi pot face propriile costuri şi imperfecţiuni ceva mai puţin prohibitive sau mai suportabile.

Strategia fagică este „inclusivistă“, cea emică e „exclusivistă“. Prima „asimilează“ necunoscuţii cu semenii, a doua îi contopeşte cu străinii. Împreună, ele polarizează necunoscuţii şi încearcă să elimine distanţa supărătoare şi îngrijorătoare dintre polul necunoscuţilor şi cel al străinilor. Necunoscuţilor, pentru care definesc condiţia vieţii şi opţiunile ei, ele le oferă un autentic „sau/sau“ : să se conformeze sau să fie damnaţi, să fie ca noi sau să plece la timp, să joace după regulile noastre sau să fie pregătiţi să iasă cu totul din joc. Doar în această variantă de „sau/sau“, cele două strategii oferă o şansă serioasă de control asupra spaţiului social. Ele fac parte astfel dintre instrumentele oricărei dominaţii.

---

[17] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, mai ales cap. 8 ; trad. engl. de John Russell, publicată cu titlul *A World on the Wane*, Hutchinson, London, 1961.

Regulile de admitere sînt eficiente numai în măsura în care sînt completate de pedepsele de expulzare, exilare, degradare, respingere, condamnare, dar seria a doua își poate determina obiectele să se conformeze doar atîta timp cît speranța de a fi admis se menține vie. Educația uniformă e suplimentată de „instituțiile de corecție" pentru ratați și recalcitranți ; excluderea culturală și denigrarea „obiceiurilor străine" sînt suplimentate de farmecul asimilării culturale, prozelitismul naționalist e completat cu perspectiva „repatrierii" și a „epurării etnice", egalitatea între cetățeni, proclamată prin lege, e suplimentată cu controlul imigrării și cu regulile de deportare. Sensul dominației, al controlului asupra creării spațiului social trebuie să poată alterna cele două strategii, cea fagică și cea emică, să decidă în privința criteriilor pe baza cărora e utilizată una sau alta și să judece care strategie e „potrivită" pentru cazul în discuție.

În lumea modernă, necunoscuții sînt omniprezenți și de neînlăturat, ceea ce constituie, în același timp, o condiție indispensabilă a vieții (pentru ca viața modernă să fie posibilă, majoritatea ființelor umane în compania cărora este trăită trebuie văzute ca necunoscuți, nepermițînd decît „false întîlniri" ca tip de neatenție civilă) și cea mai dureroasă dintre suferințele congenitale ale acelei vieți. Cele două strategii nu sînt nicidecum „soluții" ale „problemei" necunoscuților și nici ale neliniștii pe care ei o generează sau ale ambivalenței endemice a statutului și a rolului lor ; ele nu reprezintă decît modalități de a „ține problema sub control". Oricine se ocupă cu controlul (răspunde de crearea spațiului social), retransformă fenomenul aporetic al necunoscuților în dominație socială : nivelul și scara dominației reflectă nivelul și scara controlului.

Sentimentele confuze și ambivalente trezite de prezența necunoscuților – acei prea puțin definiți, prea puțin determinați ceilalți, nici semeni, nici străini, fiind totuși și una și alta în mod potențial (ciudat) – propun să fie descrise ca *proteofobie*. Termenul se referă la teama produsă de prezența fenomenelor multiforme, alotropice, care sfidează cu încăpățînare cunoașterea clară, ocolesc îndatoririle și submінează grilele de clasificare familiare. Această teamă se aseamănă cu anxietatea neînțelegerii, care – după Wittgenstein – poate fi explicată prin „a nu ști cum să mergi mai departe". De aceea, proteofobia se referă la aversiunea față de situațiile în care te simți pierdut, dezorientat, slab. În mod evident, asemenea situații reprezintă pierderile de producție ale creării spațiului cognitiv : *nu știm* cum să mergem mai departe în

anumite situații pentru că regulile de comportament ce definesc pentru noi semnificația lui „*a ști* cum să mergi mai departe“ nu le acoperă. De aceea, lăsăm deoparte asemenea situații ce trezesc neliniște, tocmai fiindcă a avut loc deja, într-o anumită măsură, crearea spațiului cognitiv și avem astfel unele reguli care afiliază comportamentul la spațiul ordonat, și, totuși, în unele cazuri, nu e clar care dintre aceste reguli se aplică. Întîlnirea cu necunoscuții este de departe cel mai ostentativ și mai îngrozitor (dar și cel mai obișnuit) caz. Din punctul de vedere al celor însărcinați cu ordinea, necunoscuții reprezintă reziduurile solide ale procesului de producție denumit „crearea spațiului social“ ; ei pun problemele eterne ale reciclării și ale îndepărtării deșeurilor. Doar miopia indusă și susținută de dominație plasează , totuși, ultimele două activități la unnivel diferit de efectele „pozitive“ ale creării spațiului social/cognitiv.

Administrarea spațiului social nu elimină proteofobia și nici nu trebuie s-o facă. Utilizează proteofobia ca principală resursă și, de bună-voie sau din inadevertență, dar constant, îi reface rezervele. Controlarea procesului de creare a spațiului social înseamnă schimbarea centrelor proteofobiei, alegerea obiectelor asupra cărora sînt îndreptate sentimentele proteofobe și apoi expunerea acestor obiecte la alternarea strategiei fagice cu cea emică.

Crearea spațiului moral : destrămarea spațiului cognitiv

În construirea și întreținerea spațiului social ca proces cognitiv, în esență, sentimentele sînt fie suprimate, fie – atunci cînd se arată – reduse la un rol secundar. Încercările și nenorocirile creării spațiului sînt, în primul rînd, de natură cognitivă : cea mai comună și cea mai pertinentă dintre suferințele sale endemice este deruta cognitivă : imprecizia regulilor, slăbiciunea ca necunoaștere a căilor de a merge mai departe.

Crearea spațiului moral nu ia în seamă regulile care definesc spațiul social/cognitiv. El uită definițiile sociale ale proximității și distanței. Nu se bazează pe cunoaștere anterioară și nici nu înseamnă o nouă cunoaștere. Pe scurt, nu presupune capacități umane intelectuale, cum ar fi examinarea, comparația, calculul, evaluarea. Prin standardele

intelectuale proprii creării spațiului cognitiv, el arată îngrozitor de „primitiv“ : o industrie meșteșugărească în comparație cu o uzină condusă în mod științific.

Obiectele creării spațiului cognitiv sînt ceilalți *cu* care trăim. Obiectele creării spațiului moral sînt ceilalți *pentru* care trăim. Acești ceilalți rezistă oricărei clasificări. Ca locuitori ai spațiului moral, ei rămîn veșnic specifici și de neînlocuit ; nu sînt specimene ale unor categorii și, foarte sigur, nu intră în spațiul moral în virtutea calității lor de membri ai unei categorii care îi *îndreptățește* să fie obiecte ale interesului moral. Ei devin obiecte ale unei atitudini morale doar pentru că au fost ținta directă, în calitate de ceilalți concreți, a interesului moral. Răspunderea morală este distribuită, dar rămîne insensibilă la vocea și la jaloanele rațiunii ce prezidează spațiul social.

Se poate întîmpla ca proximitatea morală să se suprapună cu cea cognitivă, ca interesul moral să atingă intensitatea maximă acolo unde cunoașterea celuilalt este cea mai bogată și cea mai intimă și să slăbească pe măsură ce slăbește cunoașterea și intimitatea se transformă treptat în înstrăinare. Toate acestea se pot întîmpla într-adevăr, dar nicidecum suprapunerea nu este inevitabilă, ea nu constituie nici măcar, neapărat, posibilitatea privilegiată. Crearea celor două spații e dirijată de factori diferiți și autonomi unii față de alții, iar spectrul conflictului și al distrugerii reciproce planează continuu deasupra coexistenței lor incomode.

Oricine administrează activitatea de creare a spațiului social/ cognitiv trebuie să fie prudent în privința creării spațiului moral, care nu poate să pară decît irațional, necontrolabil și nesigur. (Crearea spațiului moral neglijează motivația, nu se referă la nici o cunoaștere ce ar putea fi transmisă mai departe și e incapabilă să construiască o autoapărare argumentată, ca să nu mai vorbim de a-i convinge pe cei care se îndoiesc, să-i accepte rezultatele)[18]. Acest lucru abia dacă se aplică invers, deoarece spațiul moral implică prea puțină gîndire și astfel

---

[18] În *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, am analizat rezultatele cercetărilor în rîndul „celor buni“ – indivizii care, în Europa ocupată de naziști, au salvat victimele genocidului nazist în disprețul clar al puterii și, adesea, al presiunii venind din partea opiniei majoritare. Cel mai remarcabil mesaj pe care îl poartă aceste cercetări este absența oricărei corelații între asumarea unei responsabilități morale supreme și toți factorii „obiectivi“ sau obiectivabili, despre care se crede a fi „determinanții sociali“ ai comportamentului. Aceasta înseamnă că, după toate standardele afișate și afișabile de către putere, comportamentul indus din punct de vedere moral pare a fi total imprevizibil și astfel – mai îngrijorător – incontrolabil.

nu poate fi „prudent“ în legătură cu nimic : el doar ignoră preceptele spațiului cognitiv (sau mai degrabă procedează *de parcă* le-ar ignora). Dacă rezultatele creării spațiului cognitiv nu pot deveni sigure fără încercări mai mult sau mai puțin conștiente de a respinge spațiul moral sau de a-i anula efectele, spațiul moral pur și simplu disprețuiește realizările spațiului cognitiv, un viciu care se adaugă la josnicia sa. Resursele intelectuale ale spațiului social/cognitiv sînt îngrozitor de ineficiente în fața responsabilității morale, singura resursă ce stă la baza spațiului moral.

De vreme ce nu poți fi niciodată sigur că răspunderea morală a fost stinsă o dată pentru totdeauna și că nu mai poate fi reînviată, tot ce are voie să vizeze mai mult crearea spațiului social cu baze cognitive este închiderea răspunderii morale, dacă ea apare din nou, între granițele ce corespund, în mare, distincției dintre intimitatea proximității sociale și înstrăinarea distanței sociale : crearea, cu mijloacele ce le are la dispoziție, a „universului de obligații sociale“ admisibil, dincolo de care răspunderea morală nu ajunge și astfel nu intră în conflict cu deciziile manageriale ale celor însărcinați cu spațiul social. Aceasta ar echivala cu eliberarea anumitor categorii de oameni, desemnați a fi exilați din spațiul social (criminali, „dușmani ai poporului“, dușmani ai națiunii, ai partidului sau ai oricărei alte cauze, sau „rase străine“ și ostile) de clasa obiectelor potențiale ale responsabilității morale ; cu alte cuvinte, ar echivala cu *dezumanizarea* acestor categorii de oameni.

Eforturile de acest gen nu sînt întotdeauna eficiente, o slăbiciune care marchează în egală măsură eforturile opuse – de extindere a granițelor responsabilității morale pentru a include mai multe obiecte potențiale. Spațiul moral pare a fi reticent la orice argument intelectual, indiferent de substanța sa, de parcă nu ar exista nici o linie de comunicare între spațiul cognitiv și cel moral, între rațiune și sentiment, între calcul și impulsul uman. Astfel, auzim că multe mii de locuitori din Heidelberg, oraș universitar mîndru de tradiția sa umanistă, au ieșit în stradă cerînd îngrijire pentru 1.300 de solicitanți de azil, stabiliți temporar în apropiere. În același timp, mai multe mii de locuitori din zona de lîngă universitate au semnat o cerere pentru expulzarea imediată a 100 de nou-veniți, destinați a se stabili în imediata lor apropiere[19]. Nu a fost clar în ce

[19] Cf. *Hostel Plan Tests Liberal Conscience*, în „The Guardian“, 2 December 1992, p. 7. „Un proiect al refugiaților din Heidelberg a determinat apariția unei reacții de tipul «nu în curtea mea»“, comentează autorul reportajului, David Gow. Pe de altă parte, să ne amintim

măsură au coincis rîndurile demonstranților cu cele ale semnatarilor petiției. Se poate că într-o mare măsură, deoarece o zonă în care coordonarea e cel mai puțin probabil să apară este cea dintre spațiul social, intelectual și cel moral, afectiv. Urmarea unei ideologii de tipul „toți oamenii sînt frați" nu pare a preveni intoleranța acestor oameni care ar fi putut lua ad litteram drepturile de fraternitate, în vreme ce ostilitatea față de stereotipul străinului nu pare a opri apărarea eroică a unui străin care s-a întîmplat să aibă probleme traversînd o stradă.

În spațiul social trasat cognitiv, necunoscutul este cineva despre care se știe puțin și se dorește să se știe și mai puțin. În spațiul moral, necunoscutul e cineva la care se ține puțin și se impune să se țină și mai puțin. Cele două serii de necunoscuți pot sau nu pot să coincidă. Astfel că, după toate probabilitățile, vom continua să comitem fapte iraționale și imorale, la fel ca și fapte iraționale, dar morale, și fapte raționale, dar imorale.

Spațiul estetic

Se poate spune că, dacă proteofobia reprezintă forța conducătoare a creării spațiului cognitiv, *proteofilia* determină eforturile de creare a spațiului estetic.

Tehnica falsei întîlniri și cea a neatenției civile sînt instrumentele creării spațiului social/cognitiv. Ele îl produc pe Celălalt în primul rînd ca pe necunoscutul ce se integrează cel mai bine în spațiul fizic fără semnificație : răul inevitabil fără de care preferi să trăiești, dar nu se poate. În aceste condiții, singura informație pe care o cauți despre necunoscuți este cum să-i menții în starea de necunoscuți.

Spațiul fizic al orașului e totuși și teritoriul spațiului estetic : distribuirea inegală a interesului, a curiozității, a capacității de a produce distracție și veselie. Rezultatele creării spațiului cognitiv și a celui estetic nu coincid. Necunoscutul din spațiul social/cognitiv poate reprezenta obiectul unei curiozități intense, ca sursă de experiență a distracției. Tehnologia creării spațiului cognitiv pretinde să eviți privirea

dificultatea lui Schleicher de a face ca repulsia față de „evreul abstract" să concorde cu „evreul de alături" – sau, într-adevăr, nemulțumirea lui Himmler că SS-iști loiali, dispuși să extermine evreii ca rasă, știau fiecare un „evreu bun" care merita să fie cruțat (vezi Bauman. *Modernity and the Holocaust).*

necunoscuților cînd te afli în compania acestora. Tehnologia creării spațiului estetic transformă ochiul în principala deschidere către plăcerile oferite de spațiul aglomerat. Necunoscuții, cu felul lor de a fi, neştiut şi imprevizibil, cu varietatea caleidoscopică a înfățişărilor şi acțiunilor lor, cu capacitatea de a surprinde, constituie o sursă deosebit de bogată de plăceri pentru spectatori. Din punct de vedere estetic, spațiul citadin e scena unui spectacol în care valoarea distracției depăşeşte oricare alte considerații.

Deşi crearea spațiului cognitiv şi a spațiului estetic produce hărți diferite ale oraşului, cele două procese nu sînt, nicidecum, fără legătură. Teatrul are nevoie de plasatoare şi, într-adevăr, de personal de pază, de preferință în haine civile şi foarte discret, eficient mai ales prin conştientizarea confortabilă, subliminală, a prezenței sale „dacă e cazul". Necunoscuții pot fi agreați doar dacă li s-a asigurat deja statutul de necunoscuți, dacă spectatorii îl intuiesc şi sînt convinşi că automulțumirea nu implică nici un pericol. În timpul creării spațiului estetic, se pot retrasa hărțile concepute pe toată durata creării spațiului cognitiv – totuşi, nu ar fi nimic de retrasat, nu ar exista nici dorința, nici capacitatea de a retrasa, dacă efortul de creare a spațiului social/cognitiv nu ar avea deja rezultate sigure. Doar în spațiul bine administrat şi controlat îşi poate lua elan bucuria estetică față de oraş. Numai acolo pot spectatorii „să dețină controlul", în accepțiunea estetică a cuvîntului.

Frumusețea „controlului estetic" – frumusețea pură, nealterată de teama pericolului, de o conştiință vinovată sau de frica ruşinii – constă în lipsa sa de consecințe. Acest control nu va pătrunde în realitățile celor controlați. Nu *le* va limita opțiunile. Va aşeza spectatorul pe scaunul regizorului, actorii neştiind cine stă acolo sau că există un scaun, nici chiar că ei înşişi sînt obiecte potențiale ale atenției regizorului. Controlul estetic, spre deosebire de celălalt control, cel social, înspăimîntător şi sinistru, pe care îl imită în joacă, permite dezvoltarea acelei nesiguranțe a vieții pe care spațiul social a căutat să o limiteze sau să o reprime. Lipsa de consecințe a controlului estetic este ceea ce-i face plăcerea pură. Eu văd un bărbat întîlnind o femeie. Se opresc, vorbesc. Eu nu ştiu de unde vin. Nu ştiu ce vorbesc. Nu ştiu unde vor merge după ce termină de vorbit. Pentru că eu nu ştiu toate astea şi multe altele, pot să-i iau drept orice doresc eu, cu atît mai mult cu cît, indiferent ce îi consider eu, aceasta nu va avea nici un efect asupra a ceea ce sînt sau ce vor deveni ei. Eu sînt răspunzător ; eu investesc întîlnirea lor cu un sens. Îl pot lua pe el drept un afemeiat, iar pe ea drept o soție care caută

să evadeze din monotonia chinuitoare a căsniciei. Îi pot trimite direct în pat sau pe fiecare în camera proprie, să deplîngă ocazia pierdută. Puterea fanteziei mele este singura limită a realității pe care mi-o imaginez și singura de care are nevoie. Viața e plină de episoade dintre care nici unul nu e definitiv, neechivoc sau ireversibil, viața e ca un joc.

Bucuria de a colinda prin oraș (într-un oraș bine controlat, un oraș cu spațiul social bine organizat) reprezintă bucuria jocului. „A rătăci fără țel, a te opri din cînd în cînd pentru a privi în jur“ (așa e descrisă viața *flâneur*-ului – personajul transformat în reprezentant tipic al orășeanului modern de către Baudelaire și de către cel mai renumit exeget al său, Walter Benjamin) se poate spune că este ultimul joc.

Viața împreună ca teren de joc

Marele gînditor olandez, Johan Huizinga, a preferat numele *homo ludens* – cel care se joacă – în loc de *homo sapiens* sau *homo faber*, nume mai cunoscute, dar, după părerea lui, mai puțin distinctive, date Omului pentru a-l deosebi de restul viețuitoarelor[20]. Jocul, spunea Huizinga, e mai vechi decît cultura ; într-adevăr, el este tocmai materialul din care a fost și continuă să fie modelată cultura, acel mod uman de a exista în lume. O existență în joacă e o existență ce merge dincolo de sarcina autoconservării și autoreproducerii, care nu și-a stabilit perpetuarea de sine drept unic scop.

Din punctul de vedere al tuturor distracțiilor solemne, „serioase“, fără glumă, cu care e punctată viața destinată supraviețuirii, jocul este *gratuit*. El nu servește nici un țel „remarcabil“. Poate aduce bogății, dar nu de aceea a fost ales, în primul rînd. Ne poate face mai sănătoși, dar foarte adesea impactul său este contrariul a ceea ce medicii ar descrie drept sănătate. Jocul nu e preocupat de supraviețuire (este ceea ce face să merite să visezi la supraviețuire și să pornești în căutarea ei). Cînd e chemat să se justifice în ceea ce privește funcția sa, jocul își dezvăluie *redundanța* deplină și iremediabilă.

Jocul este *liber*. El dispare împreună cu libertatea. Nu există joc obligatoriu, joc la comandă. Poți fi constrîns să te supui regulilor jocului,

---

[20] Johan Huizinga, *Homo Ludens : Proeve eener bepaling van het spelement der cultur* (1938) ; am utilizat traducerea în limba poloneză realizată de Maria Kurecka și Witold Wirpsza, Czytelnik, Warsaw, 1967.

dar nu să joci. (La fel cum cineva poate aduce un cal lîngă apă, dar nu îl poate forța să bea...) De aceea, probabil, jocul rămîne cu atîta încăpățînare nefuncțional. Dacă ar trebui să servească un scop, dacă ar trebui să joc „pentru a" provoca sau a proteja anumite lucruri care mie sau altora ne plac sau care alții și-ar dori să-mi placă mie, ar fi prea puțină libertate în actul jocului meu. Acesta e cu adevărat și complet liber doar atunci cînd este cu adevărat și complet gratuit.

Calitatea de a fi gratuit și de a fi liber este ceea ce diferențiază jocul de viața „normală", „obișnuită", „propriu-zisă", „reală". Jocul poate fi serios, și adesea chiar este, și e cel mai bine cînd este așa, dar nici măcar atunci nu e *„de-adevăratelea"*, ci e interpretat „de parcă" ar fi real, trăsătură ce îl deosebește de „realitatea adevărată". Joci atunci cînd știi că presupunerile sînt ceea ce sînt : presupuneri care au fost liber acceptate și la care se poate renunța liber. Vorbim de realitate atunci cînd nu știm acest lucru sau cînd nu îndrăznim să-l credem sau cînd bănuim că nu e adevărat. Nu este nimic gratuit și mai nimic liber, legat de realitate.

În plus, dacă realitatea e atotcuprinzătoare, omniprezentă, dispersată, răspîndită peste tot, jocul e protejat sigur de ziduri spațio-temporale. Jocul își are propriul început și sfîrșit, bine definite, cu un start și o linie de sosire, cu ridicarea și căderea cortinei. Nu demarează înainte de a începe și nu continuă după ce se încheie. Jocul are un loc de desfășurare – pista de curse, terenul de tenis, sala de dans, stadionul, discoteca, biserica, tabla de șah – foarte bine delimitat : de cadrul scenei, de gard, de intrările păzite. Jocul nu se răspîndește, nu contaminează, nu atinge părțile pe care dorești sau trebuie să le menții curate ; poate fi izolat, limitat, astfel încît să nu afecteze sau să nu deranjeze ceea ce nu are voie să afecteze sau să deranjeze ; poate fi chiar ținut secret. Și, datorită granițelor clare (și general acceptate), se poate intra și ieși din joc, ceea ce nu se poate face în „realitate". Acum joc, acum nu joc. Mă pot desprinde, dacă vreau, din joc, din presupunerile și „aparențele" sale. Tocmai capacitatea mea de a mă detașa, de a abandona, este cea care face ca jocul să devină ceea ce este : acțiune „aparentă".

Jocul poate reîncepe și se poate *repeta* ; pînă și sfîrșitul îi este „aparent", nu chiar real. Nici o înfrîngere (și nici o victorie) nu e finală și irevocabilă. Șansa de revanșă îi îndulcește cele mai amare eșecuri. Poți întotdeauna să încerci din nou, iar rolurile pot fi inversate. Pentru că se poate repeta, juca din nou, pentru că finalul său pregătește terenul pentru un alt început, face posibil un nou început, jocul constituie

repetiția eternității : în joc, timpul curge către sfîrșitu-i stabilit, doar pentru a începe să curgă din nou. Există o „direcție“ a timpului doar *în cadrul* jocului, dar repetabilitatea acestuia anulează direcția, chiar *curgerea timpului* însuși. Jocul *nu este cumulativ*. Nimic nu sporește (cu excepția îndemînării jucătorului. sau a oboselii, sau a entuziasmului, sau a plictiselii sale), nimic nu „se acumulează“. Fiecare nou joc reprezintă un *început absolut* – scorul jocului dinainte nu îi afectează propriul rezultat, oricît de larg deschis a fost acela cînd a început. Se poate spune că jocul, spre deosebire de „realitatea adevărată“, constituie un *proces* Markov, nu un *lanț* Markov : probabilitatea de a atinge o stare viitoare depinde doar de starea prezentă, nu de evenimentele trecute care au dus la ea. Într-un singur joc, la fel ca în realitate, mișcările din trecut limitează libertatea de alegere a jucătorului, dar în seria infinită de jocuri, libertatea redevine totală o dată cu începerea fiecărui nou joc și e iarăși nelimitată, indiferent ce a făcut jucătorul în trecut. Jocul nu are efecte de durată, nu „încremenește“, nu creează obligații și îndatoriri.

Fiecare joc își stabilește propriile reguli. Jocul *reprezintă* regulile : el nu are altă existență decît un număr de jucători ce respectă niște reguli. Acestea au avantajul de a fi exprimate, astfel încît e clar, sau se poate face să devină clar în fiecare caz, ce ține și ce nu ține de joc. Claritatea regulilor previne revolta : „nimeni nu poate fi sceptic în privința regulilor jocului“, spune Huizinga ; „nu are rost să «încalci» regulile unui joc“, spune Baudrillard. „În reînceperea unui ciclu, nu există nici o linie peste care se poate sări (în loc de asta, pur și simplu se părăsește jocul).“[21] Pentru că existența jocului se bazează pe luarea în serios a regulilor, prezentarea acestora ca fiind „o simplă convenție“ reduce jocul la calitatea de „simplu joc“, ceea ce, așa cum am văzut anterior, constituie condiția căreia nici un joc nu îi poate supraviețui. Pericolul împotriva căruia se consolidează jocul este *cel ce strică plăcerea jocului*, nu cel ce încalcă regulile.

Din firul regulilor, jocul își țese propria ordine, o ordine simplă, confortabilă, care nu atîrnă niciodată deasupra capului jucătorilor, așa cum atîrnă legile societății sau ale naturii, ci o ordine ce re-naște mereu, împreună cu dorința jucătorilor de a o respecta, și care se evaporă fără urme de îndată ce dispare această dorință. Așa ar trebui să fie orice ordine, dar puține tipuri „reale“ de ordine sînt sau par a fi așa. Oricît de strict ar fi respectată ordinea bazată pe reguli, disciplina nu e niciodată percepută ca oprimare. Nu umilește, nici nu înrobește. O ordine de vis,

[21] Jean Baudrillard, *Seduction*, trans. Brian Singer, Macmillan, London, 1990, p. 146.

cum promite să devină orice tip de ordine, dar cum puține reuşesc să fie : o ordine care *dă putere*, autorizează, se întregeşte cu acel „mod de a şti cum să mergi mai departe", pe care Wittgenstein îl considera substanța oricărei înțelegeri. Într-adevăr, ordinea evocată de joc este atît de atractivă, încît nu ar fi rău dacă toate tipurile de ordine ar împrumuta ceva din puterea sa de seducție : toate amintesc cu plăcere de obligații, de acțiuni impuse ca de interpretări de roluri, chiar de legi coercitive ca de reguli ale jocului...

Sîntem cu toții jucători. *Flâneur*-ul (hoinarul) urban este *jucătorul călător*. El îşi poartă jocul cu sine, oriunde merge. Jocul său e *solitaire*, astfel încît se poate bucura de toate farmecele acestuia, nestînjenit de partenerii de joc, egoişti sau invidioşi, şi de arbitrul veşnic atent, veşnic cîrcotaş. Jocul său constă în a-i face pe alții să joace, a-i vedea pe alții ca pe nişte jucători, a face din lume un joc. Iar asupra acestei lumi pe care o transformă în joc, el are controlul total. Poate ignora mişcările celorlați jucători, acea limită potențială a propriilor sale opțiuni. În dramele pe care le imaginează în timp ce rătăceşte, el este singurul actor, scenarist, regizor, spectator pătrunzător şi critic. *Flâner* (a hoinări) înseamnă a te juca de-a jucatul, un metajoc de proastă calitate. Acest joc e conştient de sine ca joc. Bucuria sa e matură şi curată.

E curată deoarece proximitatea estetică nu intră în conflict cu distanța socială ; hoinarul din oraş poate continua să atragă necunoscuții în teatrul său personal, fără teama că, o dată intrați, aceştia vor cere drepturile celor din interior. Spațiul social/cognitiv a creat distanțe pe care spațiul estetic le poate trece doar în glumă, în imaginație, în joacă. Necunoscutul ce apare în piesa *flâneur*-ului e doar *imaginea* necunoscutului, e ceea ce *flâneur*-ul vede şi nimic mai mult – o impresie vizuală, detaşată de trupul, de identitatea, de biografia persoanei care „a dat" acea impresie. După cum Henning Bech a observat cu multă finețe,

> În mulțimile din oraşe, oamenii devin *înfățişări* unii pentru alții, din simplul motiv că lucrul acesta e singurul pe care o persoană îl poate remarca în spațiul urban despre mulți necunoscuți.
> Ceilalți se transformă în înfățişări pentru privirea ta şi tu însuți devii înfățişare pentru privirea lor, de care nu poți scăpa conştientinzînd-o. Astfel, înfățişarea devine obiectul formei de evaluare ce se poate realiza privind, adică o evaluare estetică, după criterii cum ar fi frumosul sau dezgustătorul, plictisitorul sau fascinantul[22].

---

[22] Henning Bech, *Living together in the (Post) Modern World*, lucrare prezentată la secțiunea *Changing Family Structures and New Forms of Living Together* din cadrul Conferinței Europene de Sociologie, Viena, 26–28 august 1992 ; citat după textul fotocopiat.

Actorii din piesa al cărei singur regizor e *flâneur*-ul nu sînt decît înfățișări (de aici rezultă superficialitatea comodă a jocului, nesiguranța plăcută a regiei). Reducerea actorilor la înfățișări, „caracterul detașabil" al acestora este totuși o realizare a spațiului social, un lucru pe care forțele estetice nu-l pot face singure. Trebuie să existe locuri în oraș unde necunoscuții să se simtă în siguranță, unde toate încălcările condiției de necunoscut se presupun, de comun acord, a fi fără importanță, temporare, gratuite, în joacă. Locuri unde fiecare (cu excepția cîtorva intruși „certați cu ordinea publică", de care apărătorii legii vor scăpa curînd) e pregătit să apară doar ca o înfățișare a lui însuși și se așteaptă ca toți ceilalți să facă la fel.

Au existat, în toate orașele, de la bun început, scene speciale, pe care se juca piesa. Galeriile cu arcade, descrise cu afecțiune de Benjamin, au fost cele mai importante. Spații concepute pentru a oferi vizitatorilor plăcerea de a privi, pentru a-i atrage pe căutătorii de plăceri. De la început, s-au scos bani din suferința *flâneur*-ului. Aceste spații *au vîndut* cu premeditare imagini ademenitoare. Pentru a atrage clienții, totuși, spațiile trebuiau mai întîi *cumpărate* de către cei ce le creau și le dețineau. Dreptul de a privi gratuit urma să fie recompensa *flâneur*-ului, a *clientului* de mîine. Spectacol ispititor, imagine fascinantă, joc captivant de forme și culori. Clienți cumpărați prin puterea de seducție a *flâneur*-ului, *flâneur*-ul, prin seducție, devenit consumator. În acest timp, are loc transformarea miraculoasă a mărfii în cumpărător. La sfîrșitul zilei, linia de graniță se estompează. Nu mai este clar ce (cine) e obiectul consumului și cine (ce) e consumatorul.

În recentul ei studiu senzațional[23], Griselda Pollock sublinia că o asemenea „fuzionare" între marfă și client, între a cumpăra și a fi obiectul cumpărării, a fost prima dată experiența femeilor, cu mult înainte ca modelul aplicat lor să fi fost scos din contextul său original și dezvoltat pentru atragerea celorlalți. În cazul cumpărătoarelor din clasa de mijloc, a privi și a fi privit s-au confundat de la început, în timp ce cumpăratul făcea parte în mod conștient din procesul de autovînzare. „Femeile făceau mai multe cumpărături pentru a se determina pe ele însele să-și joace rolul spectaculos în orașul modern... afișînd bogăția altcuiva" – funcție remarcată prima oară și descrisă atît de bine de Thorstein Veblen. Putem adăuga că spațiile speciale (comerciale) pentru jocul *flâneurisme*-ului

---

[23] Griselda Pollock, *The View from „Elsewhere" : A Politics of Feminist Spectatorship – Reading around Manet's* Bar at the Folies Bergères (MS).

au oferit aşa-ziselor *flâneuses* (hoinare) un paradis sigur ce nu putea fi găsit în altă parte. *Flâneur*-ul putea alege unde să joace ; pentru *flâneuse*, totuşi, cele mai multe dintre locurile preferate ale *flâneur*-ului erau inacceptabile. Legătura istorică între joaca *flâneur*-ului şi consumerismul modern/postmodern, între a privi şi a-l transforma pe privitor în obiect al privirii, între a cumpăra şi a fi cumpărat, se poate spune că a fost creată iniţial prin conceperea socială a femeilor drept consumatoare şi obiecte ale consumului. Restul istoriei moderne/postmoderne a *flâneurisme*-ului poate fi expusă, cu o extrapolare modestă, ca o istorie a *feminizării* stilului *flâneur*-ului...

Terenul de joc organizat

Pentru a-şi ţese pînza fanteziilor, pentru a-şi păstra intact creuzetul imaginaţiei fierbinţi, *flâneur*-ul trebuie să-şi apere spaţiul de mişcare al unui „pierde-vară" rătăcit în mulţime, trebuie să vadă fără a fi văzut ; tocmai curiozitatea neobosită a spectatorului e cea care evocă atît mulţimea ca teatru, cît şi libertatea hoinarului ca, simultan, scenarist şi regizor. La *flâneur*, „bucuria de a privi triumfă", *flâneur*-ul nu „stagnează într-un gură-cască" *(badaud)*, el este „un detectiv amator"[24]. Activitatea *flâneur*-ului e plăcută, dar nu e uşoară. Şi nu se poate desfăşura peste tot. Societatea care a lansat *flâneur*-ul în continua sa călătorie de descoperire, care l-a transformat într-un jucător ce speră ca lumea să fie un joc, a trebuit să-i asigure lumea potrivită pentru jocul descoperirii. O asemenea lume a fost iniţial strada metropolei moderne. Ritmul vieţii *flâneur*-ului este în concordanţă, după cum observa Benjamin, cu cel al marelui oraş. *Flâneur*-ul „prinde lucrurile din zbor". Pe străzile aglomerate ale metropolei, lucrurile *sînt* în zbor.

Totuşi, nu toate străzile sînt terenul propice pentru imaginaţia *flâneur*-ului. În primul rînd, trotuarele trebuie să fie suficient de largi pentru ca, fizic, să se poată „rătăci" pe ele, să se poată „sta şi privi în jur". În al doilea rînd, trebuie ca strada şi casele de pe stradă să fie suficient de interesante ca să-i atragă pe cei ce au timp şi chef să rătăcească pe acolo. La fel ca Baudelaire, care i-a servit drept tezaur de

[24] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire : A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, Verso, London, 1983, p. 69.

imagini fixate pe filmul sensibilității poetice, Benjamin a considerat Galeriile cu arcade din Paris (acele „pasaje acoperite cu sticlă, pavate cu marmură", „străjuite de magazine foarte elegante, încît o asemenea galerie constituie un oraş, chiar un univers, în miniatură") arhetipul străzii din marele oraş, potrivită pentru a deveni „locuință a *flâneur*-ului"[25]. În Galerii, oamenii zăboveau, învîrtindu-se fără rost. Ele erau spații *în care să stai*, nu doar *prin care să treci*. Aici *flâneur*-ul era *chez soi*, acasă : un *flâneur* între *flâneur*-i, angajați într-o conspirație tacită de păstrare a secretului comun, legați prin jurămîntul de a nu dezaproba şi, cu atît mai mult, de a nu interveni unii în treburile celorlalți, hotărîți cu toții să-şi rezolve problemele aşa cum trebuie : fiecare de unul singur, într-o solitudine aglomerată. Şi aveau destule de făcut : galeriile constituiau locuri „unde era acțiune" – sau cel puțin aceasta era speranța, arareori zădărnicită, pe care o inspirau. Şi, de asemenea, tipul corect de acțiune : o acțiune ce sigur nu avea să devină niciodată corvoadă, ce nu avea niciodată să strice jocul aşa-zisului „pierde-vară". Acțiune care nu costa nimic altceva decît să se lase privită şi să se supună jocului fanteziei, cîntărită de imaginația înfierbîntată a hoinarului indiferent. Acțiune cu tot farmecul perspectivei de realizare, totuşi lipsită de plictiseala împlinirii, cu toată emoția unei şanse nedobîndite încă şi fără plictiseala celei cîştigate. Castele de nisip ale şansei, duse de apă înainte de a fi terminate. Acțiune oferită o dată cu garanția împotriva nerealizării, pentru că şansa ratată, spre deosebire de cea folosită, nu îmbătrîneşte şi nu se uzează niciodată. „Un fulger... apoi noaptea!" îşi amintea Baudelaire de frumoasa trecătoare, cu atît mai frumoasă cu cît accentuarea frumuseții prin acțiunea fanteziei hoinare libere nu domolea mărturia efemeră, fulgerătoare, a ochilor : „Făptură fără drum,/Tu care cu-o privire m-ai renăscut deodată,... Căci nu-mi cunoşti cărarea, nu ştiu spre ce mergeai,/O, tu zadarnic dragă, o, tu care ştiai!"[26]

Galeriile nu mai există. Acolo unde pot fi găsite încă par conservate de industria de protejare a patrimoniului în splendoarea lor străveche, dar acum fără rost : o atracție turistică, poate un spațiu de retragere nostalgică pentru cei puțini care îşi amintesc vreun motiv de nostalgie, ascunse şi izolate de locurile unde are loc acțiunea azi (bulevarde, şosele,

---

[25] Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 36–37.

[26] Charles Baudelaire, *In Passing*, în *Les Fleurs du Mal*, trans. Richard Howard, Pan Books, London, 1982, p. 98 (Versurile fac parte din poezia *Unei trecătoare*, în traducerea lui Al. Philippide, în Baudelaire, *Florile răului*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.)

autostrăzi). La urma urmei, acțiunea de azi e diferită : e mai ales *trecere* de ici colo, cît se poate de repede, de preferință fără oprire și, chiar mai mult, fără nici o privire aruncată în jur. Frumoasele trecătoare nu mai pot fi zărite ; se ascund în mașini cu geamuri fumurii. Cei care se mai află pe trotuare sînt în cel mai bun caz chelneri și vînzători, dar mai des *oameni periculoși* pur și simplu : vagabonzi, cerșetori, drogați, hoți de buzunare, agresori, violatori ce-și așteaptă prada. Pentru cei nevinovați care trebuie să părăsească o clipă siguranța motorizată a mașinii sau pentru ceilalți (care încă se consideră nevinovați) ce nu-și pot permite deloc această siguranță, strada e mai mult o junglă decît un teatru. Ieși pe stradă doar dacă *trebuie*. Un loc plin de pericole, nu de șanse, nedestinat aminților pierde-vară și, desigur, cu atît mai puțin celor slabi de înger. Strada reprezintă sălbăticia „de afară", de care te ascunzi, acasă sau în mașină, în spatele încuietorilor de siguranță și al alarmelor.

„Nivelul străzii este un spațiu mort... E doar un mijloc de trecere către interior", a rezumat Richard Sennett, în urmă cu două decenii, analiza celor mai impresionante și spectaculoase dezvoltări urbane din vremea sa, ce inaugurau noua eră a metropolei postmoderne[27]. „Există aici cîteva magazine și vaste spații goale. E o zonă prin care să treci, nu pe care să o folosești." Spațiul public de tip „nou, mai bun" a fost desemnat în mod categoric ca *nefiind* „doar strada" – și protejat de aceasta, de acest loc înspăimîntător, necontrolat, scena favorită a poveștilor gotice din zilele noastre, prin rampe imense și garduri. Totul în jur poartă mesajul : „Spațiul public este o arenă prin care să circuli, nu în care să stai" ; terenul, în limbajul urbaniștilor, e „structura de susținere a traficului, pentru ansamblul vertical".

Locurile în care se dorește ca vizitatorii să stea, să se oprească și să privească în jur sînt protejate cu bare de oțel și cu sisteme de apărare electronice sau cu arme, împotriva spațiului public al străzii, la fel cum vizitatorii procedează la ei acasă. (În fine, casele englezilor s-au transformat cu adevărat în castele, cu alarme și încuietori triple, echivalentele contemporane, de înaltă tehnologie, ale șanțurilor cu apă, ale turnurilor și puștilor.) Clădirile și-au întors spatele către stradă ; porțile și intrările, care odată invitau cu ostentație, afișînd cu mîndrie promisiunile din interior, s-au micșorat acum și s-au ascuns în colțurile cele mai puțin vizibile, de parcă ar visa să dispară cu totul și să permită astfel interiorului să se depărteze o dată pentru totdeauna de mocirla

[27] Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, 1977, pp. 12–15.

primejdioasă din afară. Ca prinse într-o conspirație perversă, îngemănate în „lanțul schismogenetic" al lui Bateson, belșugul din marile centre comerciale și mizeria străzii își unesc eforturile pentru refacerea și consolidarea puterii de seducție a unuia și a caracterului respingător al celeilalte. În mod hotărît, strada nu mai reprezintă terenul de vînătoare al *flâneur*-ului. „Exteriorul" este doar o structură de susținere a traficului. Dar ce e interiorul, dacă ajungi în final acolo?

Interiorul e, cu adevărat, extraordinar. Și spectaculos. Și plăcut. Un loc „în care să rătăcești fără țintă, în timp ce te oprești din cînd în cînd să privești în jur", un paradis al *flâneur*-ului, dacă a existat vreodată așa ceva. Sau, mai degrabă, asta pare. De fapt, noile refugii interioare sînt locurile ultimei înfrîngeri a *flâneur*-ului. Cea mai dragă dintre seducțiile *flâneurisme*-ului – dreptul de a scrie scenariul și de a regiza jocul actorilor ca înfățișări – a fost confiscat de cei ce concep, de cei ce conduc și de cei ce profită de pe urma marilor centre comerciale. Scenariile sînt acum gata făcute de experți, discrete, dar precise, lăsînd puțin loc imaginației și chiar mai puțin libertății spectatorului. Regia e constantă și omniprezentă, deși atent deghizată în spontaneitate (controlată). Acestea sînt locuri ale *jocului de nivelul al doilea*, ale metajocului : interpretarea este aici, deschis și fără jenă, numele jocului, cei seduși în interior interpretează în cadrul jocului : actori într-un spectacol meticulos pus în scenă, care joacă rolurile scenariștilor și ale regizorilor.

Asemenea „distracții garantate" cu scenarii de-a gata, regizate de experți, pot totuși acum să fie luate și acasă (cu videoteci și restaurante în care se poate comanda pentru acasă). Ceea ce se întîmplă pe scară largă. (E de presupus că se va întîmpla pe scară și mai largă, pe măsură ce facilitățile „teleshopping"-ului și ale jocurilor pe computer rivalizează cu centrele comerciale și cu spectacolele oferite de acestea, reducînd neplăcerile deplasării, care strică frumusețea celor dintîi și limitele impuse de următoarele, prin bucuriile laturii „interactive" a jocului.) Prin aceste produse de luat acasă, orașul ca teren de hoinăreală al *flâneur*-ului se transformă în *teleoraș* (alt termen potrivit, creat de Henning Bech). Necunoscuții (înfățișările acestora) cu care se confruntă teleprivitorul sînt „telemediați". Există, din fericire, un ecran de sticlă în cadrul căruia li se limitează viețile : reducerea stilului lor existențial la pura *înfățișare* este acum, în sfîrșit, evidentă la modul tangibil, indubitabilă, tehnologic garantată.

Necunoscuții pot fi priviți acum liber, fără teamă, ca leii la grădina zoologică ; simți fiorii creați de fiara ce rage, dar fără colții amenințători

ce se apropie. Necunoscuții pot fi văzuți furînd, mutilîndu-se, împuşcîndu-se, strangulîndu-se unii pe alții (ceea ce te poți aştepta de la ei, fiind necunoscuți) în nesfîrşita prezentare televizată a crimelor şi a dramelor polițieneşti. Sau pot fi urmăriți cu veselie în plină desfăşurare a pasiunilor lor animalice. Sau, şi mai bine, pot fi mutați, pot interpreta scenariul sau pot fi scoşi din acțiune cu cea mai simplă manevră de joystick. Ei sînt infinit de aproape ca obiecte, dar condamnați să rămînă, din fericire, infinit de departe ca subiecte ale acțiunii. În teleoraş, necunoscuții sînt igienizați şi siguri, precum sexul cu prezervativ : cineva cunoscut, un expert, un expert de încredere, mai ales unul ce inspiră încredere fiind nevăzut(ă), consideră că nu mai trebuie să-i fie nimănui teamă de ei – o poleială de argint pur, fără nici o pată – şi astfel bucuria nu mai trebuie stricată prin premeditare sau gînduri întîrziate, grija poate fi uitată, nici o preocupare pentru consecințe nu trebuie să tulbure conştiința sau să otrăvească plăcerea.

Teleoraşul este *spațiul estetic* ultim. În teleoraş, ceilalți apar doar ca obiecte ale distracției şi atît (pot fi scoşi de pe ecran – şi astfel din lume – cînd nu mai amuză). Faptul că oferă distracție constituie singurul lor drept de a exista, un drept a cărui reconfirmare depinde de ei, cu fiecare „pornire“ succesivă a aparatului.

Viața în spațiul estetic e, în mod esențial, un joc numit *solitaire*. Orice pare a însemna acolo participare este întîmplător şi superficial, asemenea înfățişărilor ce populează lumea unde se trăieşte acea viață, sau *flâneur*-ilor înşişi – mulți, dar singuri, umăr lîngă umăr pe strada aglomerată, totuşi fiecare țesîndu-şi în tăcere propriile poveşti din spațiul pe care îl împart, fiecare distribuindu-l pe celălalt drept accesoriu suplimentar pe scena utilizată pentru scenariu. În spațiul estetic, relația este ocazională, o apropiere a monadelor, închise în himerele nevăzute, dar inexpugnabile, ale realităților lor virtuale. Adunarea familiei în fața unui ecran de televizor are toată „participarea“ şi „relația“ existente în Galerii. Dar chiar şi această formă de întrunire a familiei se retrage rapid într-un trecut în care au fost aruncate şi îngropate anterior lectura, discuțiile şi cîntatul în familie. Sînt puține ocazii pentru toate acestea în casele unde există mai multe televizoare, cu aparatură stereo personală, cu playere portabile, cu console de jocuri pentru fiecare membru al familiei. Nu este nici un motiv acum pentru care *flâneur*-ii să-şi suspende peregrinările cînd se află sub acoperişul căminului. Ceilalți membri ai familiei trebuie într-adevăr să se străduiască tot mai mult să egaleze (ca

să nu mai vorbim de a depăşi) farmecele teleoraşului omniprezent, ca obiecte de distracţie şi plăcere.

Şi exact asta şi sînt, o dată supuse organizării spaţiului estetic : obiecte de distracţie şi plăcere. Doar în această calitate ele pot dobîndi o existenţă individuală, care captează atenţia şi este demnă de luat în considerare. Alternativa este funcţia fondului cenuşiu pe care stau obiectele de plăcere, dacă nu disfuncţia „zgomotului“ care tulbură armonia pistei stereo. Atracţiile teleoraşului au stabilit standardul pentru întreaga lume organizată estetic. În acea lume, proximitatea depinde de volumul distracţiei pe care celălalt îl poate oferi. Cercul interior al proximităţii e zona veseliei, a lui „a se simţi bine“, a lui „a se amuza“. Nu cutreieri lumea organizată estetic, ci te duci acolo „la un chef“, într-o escapadă ; zburzi şi petreci, benchetuieşti, *te joci, joci în joacă.*

Ceilalţi care intră în lumea organizată estetic trebuie să solicite a fi admişi, afişîndu-şi valoarea distractivă. Biletele, dacă se emit, sînt pentru o singură intrare, iar durata şederii nu e determinată dinainte. Valoarea distractivă trebuie să se menţină proaspătă şi să se refacă în mod constant, sub forme tot mai atractive, pentru că se confruntă cu devalorizarea inevitabilă prin obişnuinţă şi plictiseală ; poate conta pe o şedere mai lungă doar acel tip de „ceilalţi“ care dezvoltă o calitate de dependenţă, dar în acest domeniu, drogurile şi maşinăriile de înaltă tehnologie, abil concepute, ca sursă nesfîrşită de noi jocuri, au un avantaj asupra oamenilor pur şi simplu. Stăpînul spaţiului estetic are dreptul de a refuza asistenţa pentru clienţii nedoriţi, după propriu-i chef. Nici un fel de negociere, nici un contract, doar plăcere reciprocă, atîta cît durează. În vreme ce crearea spaţiului social e destinată „structurării“, clarităţii clasificărilor, stabilităţii categoriilor, monotoniei şi repetitivităţii, previzibilităţii, garanţiile sigure că speranţele vor fi îndeplinite (fără a se şi ajunge la toate acestea neapărat), crearea spaţiului estetic caută nebulozitatea şi clasificările mobile, valoarea şocantă a noutăţii, a surprizei şi a imprevizibilului, speranţele care întotdeauna se mişcă mai repede şi sînt cu un pas înaintea împlinirilor.

Sugerez că ieşirea din modă a căsătoriei, creşterea tendinţei de a înlocui modelele de familie mai stabile, ortodoxe, cu diferite forme de „a trăi împreună“ (toate programatic episodice, fără legături de fidelitate, pînă una alta), interesul pentru relaţii experimentale, fragmentare şi episodice şi alte manifestări de proteofilie, sînt toate efecte secundare ale erodării spaţiului social de către cel estetic şi ale înlocuirii treptate a criteriilor şi a mecanismelor de creare a spaţiului social cu cele de creare a spaţiului estetic.

Crearea spațiului moral : destrămarea spațiului estetic

Nici lumea organizată estetic, nici cea organizată cognitiv nu sînt propice creării spațiului moral. În ambele, impulsurile morale sînt corpuri străine şi excrescențe patologice. În spațiul social/cognitiv, deoarece submineazǎ impersonalitatea semeață şi indiferentă a regulilor şi întinează puritatea rațiunii cu umbre durabile de afecțiune. În spațiul social/estetic, deoarece tind să fixeze, să rețină şi să imobilizeze lucruri care îşi trag puterea de seducție doar din faptul că sînt în mişcare şi gata să dispară de îndată ce se dispune astfel.

Spațiul estetic e organizat în funcție de diversele grade de intensitate a distracției. Cantitățile de cunoaştere rămîn invers proporționale cu distanța estetică, fiindcă obiectele cel mai puțin cunoscute şi cel mai puțin cognoscibile au cea mai mare valoare distractivă. Noul şi surprinzătorul (misteriosul, în acelaşi timp fascinant şi vag înspăimîntător – *sublimul*) e dus în proximitatea estetică ; se îndepărtează, către ceea ce este „la mare distanță" din punct de vedere estetic, deoarece noutatea se transformă în obişnuință şi emoția în plictiseală. Încercările şi tribulațiile caracteristice spațiului estetic provin din înclinația supărătoare a noutății de a păli şi a misterului de a dispărea pe măsură ce obiectele sînt aduse mai aproape ca să fie savurate. Crearea spațiului estetic, spre deosebire de cea a spațiului cognitiv, nu poate – nu trebuie – să țină obiectele pe loc. Imobilitatea este păcatul său de moarte, soliditatea şi longevitatea structurării, un pericol grav.

Se poate spune că spațiul estetic se consumă total în procesul în care e produs ; îşi dizolvă sedimentele potențiale înainte ca ele să aibă timp să se precipite şi să se solidifice. Din acest motiv, detestă veşnicia, oprirea timpului şi orice poate conduce la asta. Ataşamentul moral e anatema sa : el suspendă rătăcirea liberă a atenției, iar atenția fixată asupra unui singur loc rămîne curînd fără energie şi moare. Atitudinea morală, cu tendința sa nocivă de a-şi crea propriile cătuşe sub forma responsabilității pentru celălalt (care îl transformă pe Celălalt dintr-un obiect al satisfacției într-o Față exigentă), reprezintă un duşman etern al mişcării, acea esență a creării spațiului estetic. Atitudinea morală leagă atenția de obiectul său pentru mai mult timp decît ar fi stat singură, dacă era lipsită de constrîngeri : face ca atenția însăşi să fie o sursă de

responsabilitate, iar aceasta determină menținerea atenției pe loc atîta timp cît Fața are nevoie de ea. Cu alte cuvinte, responsabilitatea este consecința de durată a atenției, dar atenția are capacitatea de creare a spațiului estetic doar atîta vreme cît rătăceşte liber şi explorează gama posibilităților, netulburată de urmările opririlor sale trecute.

Valoarea distractivă reprezintă, în principiu, duşmanul responsabilității morale şi invers. Duşmanii pot totuşi să trăiască ocazional în pace sau chiar să coopereze, să se ajute şi să se fortifice unul pe altul. Modelul „iubirii împlinite" este cel mai bun exemplu al unei asemenea cooperări : respectul față de misterele celui iubit, cultivarea diferențelor, suprimarea pornirilor posesive, refuzul de a reprima autonomia celui iubit cu buldozerul dominației, toate acestea conservă şi alimentează sublimul, necunoscutul, tainicul, extraordinarul din partener, menținînd astfel vie valoarea atît morală, cît şi estetică a parteneriatului. Pentru a realiza un asemenea lucru, cel ce caută satisfacția estetică trebuie să fie totuşi şi o persoană morală, trebuie să accepte limitele şi constrîngerile pe care crearea spațiului estetic e înclinată să le suprime. Doar atunci, febra *creării spațiului* estetic poate avea ca rezultat *spațiul* estetic, care va fi totuşi, în acelaşi timp, şi un spațiu moral. Succesul poate apărea doar ca urmare a cooperării ce se poate realiza doar cu prețul capitulării.

Țara nimănui, doar a ta proprie

Alan Wolfe spune, către finalul aprecierii sale extrem de originale la adresa surselor sociale ale comportamentului moral şi a pretențiilor lor competitive : „Date fiind paradoxurile modernității, e în mică măsură greşit şi poate în mare măsură corect a fi ambivalent, mai ales atunci cînd sînt atîtea motive de ambivalență"[28]. O asemenea ambivalență în care agentul moral trebuie să se mişte, să trăiască şi să acționeze este complexă ; am examinat deja multe dintre nivelurile şi dimensiunile sale.

Actul moral însuşi este în mod endemic ambivalent, trasînd precar liniile fine ce despart grija de dominație şi toleranța de indiferență.

[28] Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989, p. 211.

În rețeaua complexă de dependențe reciproce, consecințele oricărei acțiuni trebuie să fie ambivalente – nici un act, oricît de nobil, de generos și de benefic ar fi pentru unii, nu poate fi cu adevărat sigur că nu face rău altora, din întîmplare.

Ambivalența e generată și realimentată constant de presiunile contradictorii ale socializării și sociabilității, ale normelor ce protejează spațiul social și impulsurile morale care creează spațiul moral.

Indiferența susținută social intră în contradicție cu impulsul moral, făcînd un subiect discutabil chiar și din limitele dintre preocuparea morală și datorie.

Respectarea reperelor oficiale este o garanție a corectitudinii morale la fel de îndoielnică precum ignorarea lor și alegerea unui drum propriu în pustietate. Prăpastia imoralității îi așteaptă pe cei neatenți la ambele extreme ale supunerii în fața regulilor de coabitare, recomandate și aplicate pe cale socială.

Întotdeauna și pretutindeni, căutarea satisfacției estetice nesocotește presiunile responsabilității morale, dar, în același timp, dacă nu e în mod constant revigorată de satisfacția estetică, responsabilitatea poate ezita, își poate pierde identitatea morală, se poate osifica în cochilia goală a datoriei bazate pe reguli.

Nici o soluție unilaterală la oricare dintre aceste probleme nu este sigură. Persoana morală nu poate înfrînge ambivalența, poate doar învăța să conviețuiască cu ea. Arta moralității (dacă pot fi iertat pentru utilizarea unei expresii atît de flagrant oximoronice) poate fi doar arta conviețuirii cu ambivalența și a preluării responsabilității pentru acea viață și consecințele sale.

Contextul vieții, aflat constant sub presiunea motivelor și a forțelor dezechilibrate și necoordonate, este haotic, confuz și derutant. Nu e ușor să fii o persoană morală – această frază este ea însăși semn rău pentru moralitate, putînd fi pronunțată, drept confesiune sau scuză, doar în urma eșecului moral care a avut deja loc. Nu e de mirare că se fac noi și noi oferte pentru eliberarea subiectului de povara responsabilității morale și că mulți le consideră irezistibil de seducătoare.

Wolfe discută două asemenea oferte extrem de cunoscute, piața și statul, ambele conspirînd la deposedarea a ceea ce Wolfe numește „societate civilă“ (termen atît de mult utilizat, care semnifică, în acest caz, tot ce rămîne din contextul social după îndepărtarea aspectelor economice administrate de piață și a celor politice administrate de stat) de autoritatea morală : „Problemele care apar din cauza dependenței

de piețe și de state sînt complexe, deoarece ambele forțe consideră că agentul moral respectă regulile, nu că le face“[29].

Piața promovează ideea (evident atrăgătoare pentru subiectul moral chinuit) că opțiunea consumatorului e singura care contează, fiind probabil că doar o asemenea opțiune sporește cantitatea totală de fericire umană ; „a meritat banii“ nu e poate cel mai bun standard imaginabil, dar e cel mai bun care există, pentru a discerne actul corect de cel greșit ; „nu ne putem permite mai mult decît ne putem permite“ e cel mai sigur mod de a stabili limitele exterioare ale datoriei morale. („Bunul samaritean nu ar fi putut să facă tot ce a făcut dacă nu ar fi avut bani“, a proclamat Margaret Thatcher în ziua în care și-a asumat responsabilitatea valorilor naționale.) Dacă măcar fiecare dintre noi își servește bine propriul interes, atunci mîna nevăzută ne va servi pe toți, servind interesul nostru comun. Cu mîna nevăzută activă douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru, agenții morali vizibili pot dormi liniștiți.

Statul are un efect soporific similar asupra conștiinței morale. E adevărat că forțele sale extraordinare permit să se acorde sprijin celor ce sînt departe și suferă și care nu au putut fi ajutați de o asistență cu mai puține resurse. Dar acordarea de sprijin este acum responsabilitatea *statului*, la fel ca și deciziile privind relativa importanță a nevoilor și a celor nevoiași. O dată în plus, subiectul moral e lăsat să doarmă. E salvat acum de agonia morală, dar vigilența și competența sa morală ruginesc cu fiecare zi. Nu vor fi de mare folos dacă (sau cînd) statul hotărăște să dea întrebuințări imorale autorității sale morale acum necontestate.

Paradoxal, statul modern și piața modernă îi „demodernizează“ pe cei expuși impactului lor : ambele reduc la minimum cea mai modernă dintre calitățile persoanei moderne : capacitatea de a alege autonom și de a alege acolo unde contează cu adevărat. Ambele amenință realitatea condiției morale moderne, ambele dezmint faptul că, la sfîrșitul zilei, toate substitutele conștiinței morale doar slăbesc responsabilitatea morală și fac acțiunea morală cu atît mai dificilă, în vreme ce nu schimbă nimic sau aproape nimic din singurătatea incurabilă a persoanei morale, față

---

[29] Wolfe, *Whose Keeper?*, p. 22. „Paradoxul modernității“, după părerea lui Wolfe, este următorul : „cu cît devenim mai moderni, cu atît e mai probabil să ne bazăm pe piețe și pe state pentru codurile noastre morale... Totuși, cu cît societatea civilă devine mai slabă, cu atît este mai greu să fii modern, căci devine mai dificil să găsești căi practice de a echilibra obligațiile din sfera apropiată cu cele din sfera îndepărtată a societății“ (p. 246).

de aporia şi de ambivalenţa condiţiei sale morale. Nici cel mai mare număr de mediatori, nici „starea de agent" nu pot schimba adevărul : că, în ultimă instanţă, este, aşa cum a fost întotdeauna, o chestiune de a fi capabil să acţionezi ca propriul agent moral.

Dacă soluţiile pieţei şi ale statului la ambivalenţa morală sînt iluzorii sau dezamăgesc, sau şi una, şi alta, de unde să caute subiecţii morali să-şi recupereze autonomia morală? Evident, nu de la intermediarii care promit să le preia responsabilităţile morale şi să le ducă la bun sfîrşit în locul lor, ci de la un cadru ce le permite să înfrunte responsabilităţile morale în sine şi să acţioneze asupra lor. Dar unde poate fi găsit un asemenea cadru?

Wolfe îşi pune speranţele în „societatea civilă", concepută ca un cadru pentru o „practică negociată între agenţii capabili de dezvoltare, pe de o parte, şi cultura capabilă să se schimbe, pe de altă parte". Negocierea implică un proces continuu, dar şi un proces fără o direcţie garantată dinainte şi fără rezultate ce pot fi cu certitudine anticipate. Într-un asemenea cadru, triumful moralităţii nu e sub nici o formă asigurat în avans, e mereu improbabil. Nici predica solemnă, nici legile stricte nu vor reuşi să facă soarta moralităţii mai puţin precară. Înţelegerea faptului că acesta este cazul, că toate promisiunile şi orice promisiune de a face să nu mai fie acesta cazul sînt – trebuie să fie – naive sau false, constituie cea mai bună şansă a moralităţii, ca şi singura ei speranţă.

Şansa nu este complet utopică, speranţa nu e în totalitate iluzorie. Dat fiind numărul fantastic de mişcări limitate ale muşchilor, tendoanelor şi oaselor ce trebuie coordonate şi sincronizate în acţiunea de a merge cu bicicleta, poate fi foarte bine scuzată proclamarea mersului cu bicicleta ca imposibil, atît teoretic, cît şi practic ; şi totuşi oamenii merg pe bicicletă (deşi foarte des îşi pierd echilibrul muscular şi ocazional cad). Şi totuşi oamenii acţionează ca agenţi morali şi urmează impulsul responsabilităţii morale (deşi foarte des îşi pierd echilibrul moral şi ocazional cad).

„Oamenii cunosc o mulţime de practici pentru sprijinirea prietenilor lor, pentru alegerea acestora şi pentru abandonarea lor", afirmă Hubert Dreyfus[30]. Ele sînt totuşi practici *neraţionalizate* (putem

[30] Cf. Bent Flyvbjerg, *Sustaining Non-rationalized Practices : Body-Mind Power and Situational Ethics : An Interview with Hubert and Stuart Dreyfus*, în „Praxis International", vol. 11, nr. 1, 1991, pp. 93–113. Vezi şi Hubert şi Stuart Dreyfus, *What is Morality : A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise*, în *Universalism versus Communitarianism*, ed. David Rasmussen, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

merge chiar şi mai departe, spunînd *neraţionalizabile*). Nu servesc nici un alt scop decît acela de a fi în mod misterios satisfăcătoare în sine ; sînt extraordinar de lipsite de standarde care să ajute la estimarea „eficienţei“ lor. („De îndată ce ai prieteni pentru sănătate sau pentru carieră“, spune Dreyfus, „ai un nou tip de prietenie care e cel tehnologic-raţional“. Putem adăuga : de îndată ce ai prieteni pentru distracţie, ai şi un nou tip de prietenie, în care prietenii sînt pentru tine, în loc să fii tu pentru ei.) De aceea, practicile amintite sînt aproape incapabile să se apere logic ; de îndată ce practicienii încearcă lucrul acesta, ei trădează natura practicilor lor şi păşesc dincolo de zona în care abilităţile sînt suficiente pentru a le genera şi susţine. Salvarea logică distruge tocmai realitatea morală pe care afirmă că o salvează : „Vrei să legiferezi calitatea vieţii şi ajungi la ceva ciudat care este faptul că aspectele receptive, spontane ale calităţii vieţii s-ar pierde dacă ai legifera-o“.

Poate că noutatea aceasta nu e bună. Poate că ar fi mai bine (ar fi cu siguranţă mai puţin neliniştitor, mai comod) dacă, la urma urmei, ne-am putea reprezenta practicile morale neraţionalizabile şi imposibil de apărat pe cale logică, ca urmînd nişte principii solide, stricte, sigure, universalizabile, sau poate cîştigul în acest caz ar depăşi măcar pierderile. Acest lucru totuşi nu se poate face şi nimeni nu poate schimba situaţia, oricît de tare s-ar revolta raţiunea logică, modernă, sau spiritul estetic, postmodern. Ambivalenţa condiţiei morale şi nesiguranţa analizei morale ce urmează au fost acceptate definitiv. Ceea ce constituie, poate, blestemul persoanei morale, dar cu siguranţă şi cea mai mare şansă a sa.

Ar fi bine să repetăm după Arne Johan Vetlesen că „responsabilitatea faţă de alţii, care este şi o calitate, *rezultă* din convieţuirea cu alţii şi constituie împlinirea acesteia“ trăită „ca experienţă *a noastră*“[31]. Este, într-adevăr, o împlinire, iar împlinirile, după cum ştim, sînt ceea ce sînt deoarece se pot sau *nu* se pot realiza. Deşi, din punct de vedere etic, *a fi pentru* îl precedă pe *a fi cu*, iar în momentul cînd eul intră în interacţiune cu celălalt, el este deja răspunzător pentru soarta acestuia, singurul spaţiu unde poate fi înfăptuit actul moral e spaţiul social al lui „a fi cu“, continuu atins de presiunile încrucişate ale creării spaţiului cognitiv, estetic şi moral. În acest spaţiu, posibilitatea de a acţiona pe baza imboldurilor responsabilităţii morale

[31] Cf. Arne Johan Vetlesen, *Why Does Proximity Make a Moral Difference?*, în „Praxis International“, vol. 12, January 1993, pp. 371–386.

trebuie *salvată* sau *recuperată* sau *refăcută* ; în ciuda obstacolelor – uneori obstacole insurmontabile – responsabilitatea trebuie să-şi schimbe prioritatea acum anulată sau uitată cu superioritatea faţă de calculele tehnic-instrumentale, o superioritate bazată, după cum sugerează Vetlesen, pe „experienţa noastră" continuă. Dacă se întîmplă, se întîmplă doar ca o realizare. Nu există şi nu va exista niciodată nici o garanţie că se va întîmpla într-adevăr. Dar se întîmplă, zilnic şi repetat, de fiecare dată cînd oamenii îngrijesc, iubesc şi oferă ajutor celor ce au nevoie.

7

MORALA PRIVATĂ, RISCURILE PUBLICE

Nu sînt de acord cu inginerii și tehnologii care cred că problemele ce ne stau în față pot fi rezolvate prin așa-numita soluție tehnologică... Se întîmplă să cred că problemele ridicate de progesul tehnic sînt probabil de nerezolvat.

Max Black

„Soluția tehnologică“ față de care obiectează Max Black în citatul de mai sus se referă la ideea promovată hotărît de ingineri, tehnologi și oameni de știință, și crezută în mare măsură și necritic de publicul profan, că „Dacă întîlnești o dificultate tehnică, poți spera întotdeauna să o rezolvi inventînd o altă mașinărie tehnologică“[1]. Ea vizează dubla axiomă că asta e ceea ce *poți* face, dar și ceea ce *trebuie* să faci.

În epoca noastră, tehnologia a devenit un sistem închis : ea consideră restul lumii ca „mediu“ – o sursă de hrană, de materii prime pentru prelucrările tehnologice sau locul de depozitare a deșeurilor (sperăm reciclabile) provenind din aceste prelucrări, și își definește propriile greșeli sau accidente ca pe niște efecte ale propriei insuficiențe, iar „problemele“ ce rezultă ca pe o solicitare în plus : cu cît tehnologia creează mai multe „probleme“, cu atît e nevoie de mai multă tehnologie. Doar tehnologia poate „depăși“ tehnologia, vindecînd bolile de ieri cu leacurile miraculoase de azi, înainte ca efectele lor secundare să apară mîine și să necesite noi remedii îmbunătățite. Probabil că aceasta este

[1] Max Black, *Nothing New*, în *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, ed. Melvin Kranzberg, Westview Press, Boulder, Col., 1980, pp.26–27.

problema „ridicată de progresul tehnic“ şi care e în totalitate şi cu adevărat „de nerezolvat“ : din sistemul închis nu există ieşire. Nu e vorba atît de probleme ce necesită mai.multă tehnologie, cît de prezenţa însăşi a capacităţilor tehnologice care nu pot decît să „problematizeze“ aspecte ale lumii ce n-ar fi considerate altfel „probleme“ (adică stări „proaste“ de lucruri, ce trebuie neapărat schimbate „în bine“). Nici cei învăţaţi să aştepte fericirea la capătul drumului, nici cei ce aşteaptă doar nenorocirea, nu pot face altceva decît să se lase antrenaţi de rutina prin care funcţionează tehnologia.

La prima aproximare, ceea ce este închis aici pare a fi un sistem de *credinţe* autocoroborative : tehnologia care stabileşte vocabularul povestirii lumii într-un mod ce nu permite decît acţiune tehnologică şi exprimă orice grijă şi orice tulburare ca o solicitare a unei „soluţii tehnologice“. În ceea ce priveşte nevoia de legitimitate, acel sistem închis se autopropagă şi se autoperpetuează, îşi generează propria justificare. Nimeni nu a expus această calitate remarcabilă cu mai multă pregnanţă decît Jacques Ellul. Tehnologia, insistă Ellul, nu mai are nevoie de legitimitate sau, mai degrabă, a devenit propria legitimitate. Tocmai *disponibilitatea* resurselor tehnologice utilizabile, dar totuşi insuficient exploatate („Putem face ceva“ ; „Avem mijloacele şi cunoştinţele necesare“ ; „Putem aranja ceva“) solicită *aplicarea* lor ; resursele tehnologice, ca să spunem aşa, le legitimează suficient consecinţele şi astfel le face utilizarea imperativă, indiferent de rezultate.

> Tehnologia nu avansează niciodată către nimic decît *pentru că* e împinsă de la spate. Tehnicianul nu ştie de ce lucrează şi în general nici nu-i pasă prea mult. Lucrează *pentru că* are instrumente ce-i permit să efectueze un anumit lucru, să reuşească o nouă operaţie...
> Nu există nici o chemare către un ţel, există constrîngere printr-un motor plasat în spate, ce nu admite nici o oprire a maşinii...
> Interdependenţa elementelor tehnologice face posibil un foarte mare număr de „soluţii“ pentru care nu există probleme...
> Dat fiind faptul că putem zbura spre lună, ce putem face *pe* lună şi *cu* luna?... Cînd inginerii au atins un anumit grad de tehnicitate în radiocomunicaţii, combustibili, metale, electronică, cibernetică etc., toate acestea s-au combinat şi au pus în lumină faptul că putem zbura în cosmos etc. S-a făcut pentru că s-a putut face. Asta e tot[2].

---

[2] Jacques Ellul, *The Power of Technique and the Ethics of Non-Power*, în *The Myths of Information : Technology and Postindustrial Culture*, ed. Kathleen Woodward, Routledge, London, 1980, pp. 272–273, 280. După cum subliniază Herber Schädelbach, „nu e adevărat că

Putem spune că „soluția tehnologică“ se referă nu atît la ansamblul mijloacelor și al resurselor de acțiune disponibile – mașini ingenioase și abilitatea de a le folosi – cît la caracterul necondiționat al ordinului de „a face ceva“, indiferent de acel „ceva“ care, după caz, poate sau nu poate fi făcut. Dacă ceva poate fi făcut, trebuie și va fi făcut. Mijlocul e cel ce justifică scopul, orice scop pe care îl poate produce mijlocul : rezultatele sînt valoroase pentru că există *know how*. În preajma revoluției tehnologice moderne, Auguste Comte a exprimat spiritul epocii cu multă clarviziune și perspicacitate în celebra sa definiție a progresului : „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea “. *A putea* – a fi în stare, a fi capabil – ca scop ultim, final, ca scop „pur“ care nu e mijloc pentru nimic altceva decît pentru el însuși și care astfel nu are nevoie să se scuze față de acel ceva. Nu contează *ce se poate face* atîta timp cît *se poate face*. Țelul progresului modern („progresul modern“ e un pleonasm ; doar modernitatea se consideră pe sine mișcare progresivă) nu este să facă una sau alta, lucruri ce se pot specifica dinainte, ci să dezvolte capacitatea de a face orice se întîmplă totuși ca

---

deciziile politice se iau înainte ca tehnologilor să li se spună să se intereseze de mijloace... [S]copurile politice sînt foarte adesea determinate de informațiile tehnologice privitoare la posibilitatea tehnică de atingere a acestor scopuri“ (*Is Technology Ethically Neutral?*, în *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, p. 30). Jacques Ellul opune deschis cele mai acceptate definiții ale tehnologiei, care sînt toate de acord că tehnologia are ceva de a face cu „atingerea scopurilor“ ; nu e adevărat, spune Ellul, că „tehnica asigură un rezultat cunoscut dinainte“ ; „tehnica nu este nimic mai mult decît *mijloace* și *ansamblul mijloacelor*“ (*The Technological Society*, trans. John Wilkinson, Random House, New York, 1964, pp. 14, 19).

La patru ani după dărîmarea Zidului Berlinului, s-au înregistrat noi presiuni în Statele Unite și mai ales în Marea Britanie pentru reluarea testelor cu arme nucleare, dezvoltate inițial „pentru a“ ține la distanță și a supune dușmanul comunist, care acum nu mai există. După părerea ziarului „The Guardian“, 18 May 1993, p. 1, „Armata britanică are trei motive pentru a continua experiențele. În primul rînd, poate totuși să aibă nevoie să testeze o nouă încărcătură explozivă pentru proiectilul nuclear stand off tactic propus de R.A.F. – Royal Air Force – (Tasm), deși șansa ca programul acesta de 3 bilioane £ să primească fonduri vreodată pare tot mai îndepărtată. În al doilea rînd, poate dori să introducă noi mijloace de siguranță la aceste arme. În al treilea rînd, dorește să păstreze un nivel decent de specializare printre cercetătorii de la Aldermaston Atomic Weapons Establishment“. E limpede că referirea la scopul pe care uriașa investiție din resursele publice și acumularea de arme tot mai periculoase se presupune a-l servi nu mai e necesară. Noi arme trebuie produse și testate (posibil pentru a nu fi folosite niciodată), doar pentru a menține ocupat Atomic Weapons Establishment și pentru a face ceva cu noile invenții ale savanților oficiali, atît de ocupați. Iar faptul că așa stau lucrurile este acceptat ca evident și „natural“ : reporterul nu simte nici un impuls de a suspecta că raționamentul e absurd sau de a se interesa în legătură cu scopurile necunoscute ale mijloacelor „cu adevărat existente“...

„omul" să dorească să se facă. („Omul" nu poate dori ceva ce totuşi nu ştie că poate obţine.) „Soluţia tehnologică" reprezintă. în penultimă instanţă, declaraţia de independenţă a mijloacelor faţă de scopuri ; în ultimă instanţă, anunţarea suveranităţii mijloacelor asupra scopurilor. „Ai maşină, poţi călători." Destinaţia nu înseamnă nimic, contează că ai maşină. Important e să te afli în situaţia de a trata toate locurile ca pe nişte destinaţii, şi e singurul lucru important.

În versiunea originală a mitului lui Prometeu, oferită de Hesiod, Prometeu e pedepsit de zei pentru că i-a înşelat la împărţirea cărnii destinate jertfei ; el suferă din cauza încercării sale arogante de a schimba ordinea prestabilită a lucrurilor, a obrăzniciei sale inimaginabile de a se amesteca în ceea ce nici unei fiinţe omeneşti nu i-a fost îngăduit să intervină. Poemul lui Hesiod a fost creat pentru un public ce-şi trăia viaţa ca pe o apărare continuă împotriva căderii din trecutul exemplar, din epoca „de aur", care era „de aur" fiindcă nu cunoştea ameninţarea căderii. Pentru acel public, trecutul însemna siguranţă, iar viitorul pericol ; suferinţa reprezenta efectul secundar al încălcării tradiţiei şi o deviere de la ceea ce lucrurile sînt şi trebuie să rămînă din porunca şi voinţa supraomenească a zeilor. Doar în varianta ulterioară a lui Eschil, mitul a fost inversat : Prometeu a suferit pedeapsa crudă pentru că le-a adus oamenilor „nu doar meşteşugul tămăduirii, al matematicii, al medicinei, al navigării şi al divinaţiei, ci pe cel al mineritului şi al prelucrării metalelor"[3]. Zeii nu mai sînt apărătorii ordinii care îi protejează pe oameni împotriva căderii. Ei sînt acum nişte amărîţi invidioşi şi zgîrciţi ce ţin la tradiţie pentru că ea înseamnă, înainte de toate şi în cea mai mare măsură, privilegiul lor. Zeii încearcă să-i tragă pe oameni înapoi, în timp ce oamenii înşişi se mişcă înainte. Prometeu nu mai e un escroc pedepsit pe bună dreptate şi un criminal, ci un erou năpăstuit. El s-a transformat în erou o dată ce Atena – singura în civilizaţia antică – a ajuns la un pas de a-şi face intrarea modernă, sfidătoare şi temerară în marele necunoscut, marcat doar de capacitatea omului de a merge. „Mineritul şi prelucrarea metalelor" mai mult decît

[3] Cf. G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Penguin, Harmondsworth, 1974, pp. 138–141. Kirk comentează : „Fără îndoială că furtul focului a făcut parte din aceeaşi concepţie, dar, după toate probabilităţile, această extindere a funcţiei sale nu e mult mai veche decît secolul al VI-lea î.C., cînd interesul faţă de evoluţia oamenilor de la condiţia de grosolani şi sălbatici – o idee care contrazice direct schema mitică a unui declin din Epoca de Aur – a devenit pentru prima dată pronunţat" (p. 140).

orice altceva i-au făcut pe oameni capabili să se mişte şi să-şi fixeze destinaţii pe măsură ce se mişcau. Le-au permis să se elibereze de cele mai grele constrîngeri : cele ale scopurilor predeterminate ale vieţii. „Tehnica", spune Ellul, „susţine refacerea totală a vieţii şi a cadrului său, deoarece au fost făcute prost". Dar „făcute prost" nu înseamnă altceva decît făcute într-un mod diferit de cel în care ar fi putut fi făcute dacă s-ar fi aplicat mijloacele tehnice existente ; raţionamentul e izbitor de tautologic şi, din acest motiv, invulnerabil. Tehnologia e definită prin „completa separare a scopului de mecanism, prin limitarea problemei la mijloace şi prin refuzul de a dăuna, în orice chip, eficienţei..."[4]

Mijloacele descătuşate

Eliberarea mijloacelor de scopuri (acum considerate constrîngeri) constituie esenţa revoluţiei moderne. Pentru a fi eliberate, mijloacele trebuie să aibă scopuri „în exces" ; cei ce acţionează trebuie să poată face mai mult decît pretind scopurile, aşa cum le-au cunoscut ei pînă acum. Acest exces e cel ce insuflă lumii moderne un sentiment de libertate unic şi fără precedent. Acest exces e cel ce transformă modernitatea într-o transgresiune continuă, într-o succesiune neîntreruptă de „noi începuturi". Acest exces e cel ce smulge de pe chipul realităţii masca sacrei providenţe sau a cruntei inevitabilităţi. Acest exces e cel ce condamnă trecutul şi reziduul său – tradiţia – la cădere în dizgraţie şi, în ultimă instanţă, la aruncare în „lada de gunoi a istoriei".

Într-o lucrare clasică despre „revoluţia industrială" (numele de cod sub care relatările etiologice au ţinut ascunsă, simptomatic, trecerea inevitabilă de la scopuri la mijloace, ca prim motor al preocupărilor şi al acţiunii umane), Phyllis Deane a subliniat criza de lemn şi de energie ca „obstacol crucial şi general în calea expansiunii economiei britanice"[5]. Lemnul nu a fost, cu siguranţă, doar un important material de construcţie,

[4] Ellul, *The Technological Society*, pp. 142–143, 133.

[5] Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution*, Cambridge University Press, 1969, p.129. Despre impactul acestor „obstacole" (abia percepute astfel de contemporani) asupra conştiinţei publice, Deane a spus : „E corect să se afirme că, înainte de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, oamenii nu aveau motive să *spere* dezvoltarea... Ei considerau că populaţia, preţurile şi productivitatea pot fluctua în sus la fel de bine ca şi în jos şi că nu existau motive să se aştepte ca ele să meargă într-o direcţie mai degrabă decît în alta" (p. 11).

ci şi o sursă principală de energie – orice energie existentă în afara energiei fizice a omului, limitată şi neexpansibilă. Nici un exces nu era posibil deoarece resursele de lemn pentru foc, regenerabile în mod natural, rămîneau constante. Spre a elibera mijloacele, trebuiau supuse noile surse de energie, expansibile măcar pentru o vreme. Această realizare a introdus în era modernă epoca mijloacelor excesive, eliberate de scopuri (aşa cum s-a dovedit, doar pentru a transforma fostul gardian în deţinut). Revoluţia Industrială, spune Carlo M. Cipolla, „poate fi definită ca procesul prin care o societate a dobîndit controlul asupra vastelor surse de energie neînsufleţită"[6].

În timpurile preindustriale (adică premoderne), energia disponibilă pentru uşurarea eforturilor umane era fie însufleţită, fie strict dependentă de bunătatea sau de asprimea *naturii* (adică de forţe, prin definiţie, inaccesibile omului) : energia fizică a oamenilor sau a animalelor, energia apei sau a vîntului. Resursele lor erau limitate, deşi regenerabile la nesfîrşit în cazul energiei fizice (regenerabile atîta timp cît li se permitea să rămînă limitate ; după cum ştie orice îngrijitor de cai sau de boi, se poate obţine din cînd în cînd mai multă energie de la un animal, dar numai cu preţul garantării cu resursele viitoare), şi limitate şi nesigure în cazul energiei apei sau a vîntului. Ce unea sursele de energie preindustriale era sentimentul de dependenţă şi de limitare pe care îl insuflau toate. E vorba doar de un tip diferit de energie, o energie ce poate fi folosită fără ca bucuria utilizării să fie otrăvită de grija regenerării viitoare – energie ce pare a putea fi „epuizată" la fiecare folosire – care alimentează simţul modern, îmbucurător, entuziast, de genul „totul e posibil" şi „început absolut", al libertăţii.

Deane numeşte trecerea economiei de la bazele de „lemn şi apă" la bazele de „cărbune şi fier" „cea mai importantă realizare a revoluţiei industriale". Astfel, el doar exprimă din nou lauda de sine a civilizaţiei

[6] Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution : European Society and Economy, 1000–1700*, Methuen, London, 1976, pp. 229, 166, 274. Supunerea energiei neînsufleţite (şi neregenerabile şi astfel nelimitate, ca volum utilizabil, de capacitatea „naturală" de reproducere şi refacere) e cea care „a făcut şmecheria" : „O continuitate fundamentală, de bază, a caracterizat lumea preindustrială, chiar prin schimbări grandioase cum ar fi gloria şi căderea Romei, triumful şi declinul Islamului, ciclurile dinastiilor chineze... Această continuitate a fost întreruptă între 1780 şi 1850" (p. 275). Norbert Wiener, fondatorul ciberneticii, a considerat că înlocuirea forţei fizice a omului ca sursă de energie a fost singura „revoluţie industrială" ce a avut loc vreodată (următoarea avea să fie înlocuirea creierului uman – vezi *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin, Boston,1950).

„soluției tehnice“ : într-adevăr, extragerea bogățiilor pămîntului care nu se mai refac niciodată în toată istoria omenirii constituie, în conștiința de sine a modernității, o realizare și chiar „cea mai importantă“. Nu fabrica, ci mina a reprezentat începutul spiritului modern și simbolul cel mai semnificativ al practicii moderne. Sugerez că mineritul este metafora întregii civilizații moderne sau, altfel spus, toate atitudinile și strategiile moderne pot fi cel mai bine înțelease ca metafore ale explorării.

Erupția de practici ale mineritului în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea a fost, după cum sugerează Lewis Mumford, o revoluție culturală totală :

> Agricultura creează un echilibru între natura sălbatică și nevoile sociale ale omului. Ea reface în mod intenționat ceea ce omul ia din pămînt, în vreme ce ogorul arat, livada îngrijită, via tăiată, zarzavaturile, grînele, florile, sînt toate exemple de scopuri disciplinate, de creștere ordonată și de forme frumoase. Procesul mineritului, pe de altă parte, e distrugător : produsul direct al minei e dezorganizat și anorganic, iar ceea ce se extrage o dată din carieră sau din mină nu mai poate fi înlocuit. Se adaugă aici faptul că agricultura și cultivarea continuă a pămîntului aduc îmbunătățiri cumulative peisajului și o mai bună adaptare a sa la nevoile omului, în timp ce minele, de regulă, trec repede de la bogății la epuizarea lor, iar de la epuizare la pustiire, adesea în decurs de cîteva generații. Mineritul prezintă astfel însăși imaginea discontinuității umane, azi prezentă și mîine dispărută, acum animată de succes, acum epuizată și secătuită[7].

Practica prin care s-au deschis rezerve nemaiauzite de energie a fost, în același timp, reprezentarea în miniatură a unei ordini umane complet noi. Noua tehnică pe care a exemplificat-o practica mineritului a fost o afacere totală, așa cum a fost și „atitudinea tehnologică față de lume“ ce a făcut-o posibilă. Jacques Ellul insistă că „revoluția a rezultat nu din exploatarea cărbunelui, ci mai degrabă dintr-o schimbare de atitudine din partea întregii civilizații“. Schimbarea a inclus, ca pe una dintre cele mai hotărîtoare diferențe, noua „mobilitate a mediului so-

---

[7] Lewis Mumford, *The City in History : Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, New York, 1961, pp. 450–451. Cititorul va observa că descrierea bucolică a efectelor benefice ale agriculturii nu ia în considerare potențialul sinistru al îngrășămintelor revoluționare, al raționalizărilor prin monoculturi și al altor „contribuții științifice“ similare. Nu există nimic care să împiedice organizarea agriculturii după modelul mineritului ; sentimentele moderne nu ar permite să fie împiedicată nicicum.

cial“, rezultînd din dizolvarea grupurilor „naturale“ (adică, paradoxal, din refuzul de a trata acele grupuri ca „naturale“) şi a „tabu-urilor sociale“ pe care le-au reprodus şi le-au aplicat. Efectul imediat al dizolvării grupurilor şi al distrugerii scuturilor lor mentale de protecţie a fost atomizarea ansamblului social în indivizi izolaţi, liberi : atomizarea

> a conferit societăţii cea mai mare mobilitate posibilă, o condiţie decisivă pentru tehnică. Destrămarea grupurilor sociale a generat deplasarea masivă de oameni de la începutul secolului al XIX-lea şi a dus la concentrarea populaţiei, pretinsă de tehnica modernă.

Din nou, nu a fost mişcarea imensă şi rearanjarea teritorială a oamenilor cea care a supus tratamentului tehnologic lumea lucrurilor şi a fiinţelor omeneşti (şi a lucrurilor umane, adică a oamenilor transformaţi în lucruri), ci posibilitatea de manipulare a indivizilor „eliberaţi“ acum de îndatoririle şi statutele anterioare. Asemenea indivizi au putut fi, au trebuit să fie şi într-adevăr au fost supuşi proceselor de „sistematizare, unificare şi clarificare“[8] prin care tehnica progresează şi pentru care e importantă. Nu doar indivizii luaţi fiecare ca întreg, desigur : desprinşi din „grupurile naturale“, ceea ce i-a transformat pe fiecare într-un întreg, indivizii puteau fi acum disecaţi în continuare, în aspecte, factori, funcţii, fiecare punînd în mişcare o tehnică diferită, trebuind să fie „tratate“ separat în timp ce alte aspecte erau menţinute în afara cîmpului vizual, „puse între paranteze“ pentru multă vreme. (Sugerez că „individul“ – ansamblu in-divid, ne-divizibil – ca denumire a produsului dizolvării moderne a colectivităţilor, este un nume fals ; de fapt, aşa-zisul „in-divid“ a fost important în special pentru divizibilitatea sa uluitoare, pentru capacitatea sa de fragmentare, de neconceput în cazul strămoşilor săi, în a căror viaţă, rolurile şi acţiunile, oricît de diverse, erau strîns coordonate, împletite şi inseparabile.) A existat mai mult decît o legătură întîmplătoare între cele două procese. Adaptarea oamenilor la tratamentul tehnologic a fost un efect al „revoluţiei tehnologice“ totale în afirmarea şi prelucrarea „naturii“, dar aceasta din urmă nu ar fi posibilă fără eliberarea „resurselor umane“ în primul rînd pentru utilizare în eforturile concentrate, pe scară largă, de producere a excesului de resurse, de mijloace şi de instrumente ce caută cu ardoare scopuri pe care să le servească.

---

[8] Cf. Ellul, *The Technological Society*, pp. 44, 49, 51, 43.

După cum spunea Max Weber, lumea, aşa cum este ea evocată de tehnologie, e o lume „dez-vrăjită" : o lume fără un înţeles propriu, fiind fără „intenţie", fără „scop", fără „destinaţie". Într-o asemenea lume, „necesitatea naturală" este o monstruozitate şi o ofensă, *lèse-majesté* la adresa arogantei umanităţii, şi întreaga rezistenţă a „materiei neînsufleţite" nu reprezintă decît o constrîngere ce se cere încălcată. Pe de altă parte, pretenţiile (doar dacă sînt susţinute de resurse tehnice) devin drepturi ale omului, pe care nimic nu le poate pune sub semnul întrebării sau nu le poate contesta, chiar şi pretenţiile altor oameni (dacă nu sînt susţinute de asemenea resurse). În modernism, spune Louis Dumont,

> nu există o ordine a lumii semnificativă din punct de vedere uman... [A]ceastă lume lipsită de valori, căreia valorile îi sînt adăugate prin opţiunea oamenilor, este o lume subumană, o lume de obiecte, de lucruri... E o lume fără om, • lume din care omul s-a retras deliberat şi asupra căreia el poate astfel să-şi impună voinţa[9].

Pentru că semnificaţia este întotdeauna aproape, mereu pe drum, dar niciodată aici, „ceea ce este" nu are nici un fel de autoritate asupra lui „ce ar trebui să fie". (Ştiinţa modernă, în ton cu spiritul revoluţiei tehnologice, a creat rapid definiţia operativă a existenţei, care a interzis utilizarea de termeni legaţi de valoare şi a făcut astfel preceptul „valorile nu pot fi deduse din realitate" adevărat din punct de vedere tautologic.) În aceste condiţii, dreptul de a stabili scopurile poate fi cedat liber capacităţii curente de a face ca lucrurile să se întîmple ; dacă ceva poate fi făcut, nu există nici o autoritate pe pămînt sau în cer care să aibă dreptul de a interzice acest lucru (doar dacă autoritatea aceea nu are la dispoziţie o capacitate şi mai mare de a face ca lucrurile să se întîmple prin propria-i opţiune). Astfel, lumea interpretată prin tehnologie devine extrem de flexibilă, fluidă, debordînd de posibilităţi şi reticentă la orice imobilizare. Devine, de asemenea, supusă, vulnerabilă, de neapărat : o pradă docilă pentru ingeniozitatea tehnologică şi *know how*, o sursă de satisfacere a unui apetit nemăsurat, „celălalt" al cărui tratament anulează diferenţa dintre iubire şi viol.

Raţiunea ideologică de a fi a societăţii tehnologice este dorinţa de perfecţionare : iniţial, ea a fost imaginea unui habitat ordonat, bine

---

[9] Louis Dumont, *Essays on Individualism : Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, 1986, p. 262.

organizat şi controlat îndeaproape, care a înlocuit harababura naturii. Totuşi, harababura a fost smulsă demult din rădăcinile ei naturale, acum e aproape în întregime opera omului : rezultatele sau reziduurile vechii activităţi tehnologice. Puterile miraculoase ale tehnologiei sînt strîns legate de strategia concentrării puternice : pentru ca o „problemă“ să devină „sarcină“, trebuie scoasă mai întîi din încurcătura multiplelor sale legături cu alte realităţi, în vreme ce realităţile de care e legată ies din calcul şi se topesc în „fundalul“ indiferent al acţiunii. Tocmai datorită acestei concentrări deliberate a efortului şi omiterii voluntare a tot ce e în jur, acţiunea tehnologică este atît de admirabil de eficientă de fiecare dată cînd are loc ; dacă ar încerca să-şi distribuie atenţia pe o arie mai largă, să ia seama de toate complicaţiile diverse ale „sarcinii apropiate“, nu ar fi tehnologie „cum o ştim noi“. Tehnica destinată „totalităţii“ constituie o contradicţie în termeni. („Totalitatea“ e, oricum, corect definită doar ca fiind ceva ce „rămîne dincolo“ de zona asupra căreia se concentrează momentan atenţia şi devine astfel răspunzătoare pentru „consecinţele neprevăzute“ ale acţiunii ; văzută de pe poziţia avantajoasă a acţiunii tehnologice, totalitatea este, de regulă, ceea ce „*nu* a fost luat în considerare“.) E adevărat că acţiunea tehnologică înlocuieşte întotdeauna cu o ordine ceea ce (atunci cînd se confruntă cu modelul acelei ordini) e perceput ca dez-ordine ; dar se produce întotdeauna o ordine *locală* la încheierea acţiunii tehnologice ; cu tehnologia care vede mereu lumea ca pe o colecţie de fragmente (niciodată mai mari decît ceea ce poate fi tratat în mod verosimil cu mijloacele momentan disponibile şi cu resursele actorului) şi alege mereu un singur fragment o dată, pentru concentrarea puternică a atenţiei asupra sa, rezultatul general al ordonării locale nu poate fi altul decît dezordinea globală. Ordinile locale sînt dezechilibrate împreună cu restul ; dezvoltarea locală depăşeşte arareori efectele secundare ale noului dezechilibru.

Dezmembrarea tehnologică a eului moral

Observaţia de mai sus se aplică în egală măsură totalităţilor mari şi mici, întregii planete, la fel ca şi totalităţii numite „personalitate“, „eu uman“ sau (derutant, precum am văzut) „individ“. După cum a remarcat Harry Redner, „Oamenii au născocit un mijloc de a domina, de a controla şi de a dispune în mod sistematic de toate lucrurile, mijloc

îndreptat în primul rînd împotriva Naturii, dar despre care află acum că se întoarce şi împotriva lor înşişi..."[10] Nici nu putea fi altfel. Singura totalitate pe care tehnologia o construieşte, o reproduce şi o face invulnerabilă în mod sistematic este totalitatea tehnologiei înseşi, tehnologia ca *sistem închis*, ce nu tolerează nici un corp străin în interiorul său, devorînd şi asimilînd cu zel tot ce-i iese în cale. Tehnologia reprezintă singurul in-divid adevărat. Suveranitatea sa poate fi doar indivizibilă şi fără excepţie. Oamenii, cu siguranţă, nu constituie o excepţie.

Ca orice altceva, oamenii moderni sînt obiecte tehnologice. Ca orice altceva, ei au fost analizaţi (divizaţi în fragmente) şi apoi sintetizaţi în alte moduri (ca aranjamente sau doar ca alăturări de fragmente). Şi aceasta nu este o realizare unică a tehnologiei : dezmembrarea şi reasamblarea au loc continuu şi de la sine, de vreme ce sinteza, care nu e altceva decît o altă aranjare a fragmentelor, poate fi doar o invitaţie constantă (într-adevăr, o presiune atotputernică) la analize noi şi perfecţionate. „Fiecare tehnică umană", spune Ellul, „are sfera sa de acţiune bine delimitată şi nici una dintre ele nu acoperă .omul în întregime."[11] Tehnicile pot fi dirijate înspre ficat şi atunci tot ce se întîmplă cu rinichii nu va fi decît un efect secundar. Sau pot fi dirijate înspre autoafirmare şi atunci tot ce se întîmplă cu repartizarea îndatoririlor parentale va constitui un efect secundar. Sub lupa tehnologiei, oamenii apar întotdeauna ca o combinaţie dintre o „problemă" aflată chiar în focar şi o zonă vastă, dar neclară, de efecte secundare ce se desfăşoară în afara acestuia.

Rezultatul impulsului şi al capacităţii tehnologiei de divizare/scindare/fragmentare/atomizare este divizarea competenţei. *Know how*-ul şi toate informaţiile tehnologice le apar oamenilor sub forma experţilor sau a manualelor scrise de experţi. În mod declarat, fiecare întîlnire nu face mult mai mult decît să ofere sfatul precis legat de „problema" aflată în vizor. În mod nedeclarat, dar insidios, oferă mesajul

---

[10] Harry Redner, *In the Beginning was the Deed : Reflections on the Passage of Faust*, University of California Press, 1982, p. 5. „Povestea e bine cunoscută", spune Redner, „cum noi, europenii, ne-am lansat într-o goană pentru putere, fără precedent... Toate resursele naturale şi umane ne-au fost puse la dispoziţie pentru a fi transformate în funcţie de voinţa nostră suverană." Şi totuşi „cu cît mai multă energie eliberează acea Acţiune, cu atît mai greu devine pentru oameni să o controleze şi cu atît mai mult începe ea, în mod impersonal, să-i controleze" (pp. 13, 15).

[11] Ellul, *The Technological Society*, p. 388.

mai generos şi mai fecund despre lumea subîmpărțită în „probleme“ şi recomandarea de a trata „o singură problemă o dată“ şi de „a traversa podurile pe rînd“. Fiecare instrucțiune tehnologică se promovează pe sine *şi* lumea în care e dată acea instrucțiune, de o manieră specifică tehnologiei – ca un fragment în chestiune şi ca *principiu* al fragmentării. Anthony Giddens a scris despre „reînvățarea“, chiar „fortificarea“ oamenilor moderni, ce se poate obține prin „reînsuşirea“ cunoştințelor avansate : „individul are posibilitatea unei reînvățări parțiale sau mai complete în materie de decizii specifice sau de curs preconizat al acțiunii... Fortificarea se află în mod obişnuit la îndemîna profanilor ca parte a reflexivității modernității“[12]. Acest lucru e fără îndoială corect, dar ceea ce lipseşte de aici este recunoaşterea faptului că ştiința obținută în urma reînvățării sau a reînsuşirii nu este de acelaşi tip cu ştiința dobîndită inițial prin competență tehnologică, şi că – mai fecund – procesul de reînvățare constituie ceva compact, care vine împreună cu acceptarea tacită sau declarată a autorității colective a competenței şi a concepției despre lume văzută ca o colecție de fragmente, concepție pe care *toți* experții, în pofida diversității de opinii, o susțin şi o promovează unanim. Ce mai lipseşte e recunoaşterea faptului că există o limită exterioară a „reflexivității moderne“, limită pentru depăşirea căreia nu i se oferă nici o şansă nici unui individ reînvățat, tocmai pentru că a fost reînvățat în acest fel : acea limită e stabilită de situația lumii, prima dată fragmentată, apoi reasamblată de tehnologie, ca o colecție de fragmente. În procesul de reînvățare condus cu competență, nativii modernismului asimilează o asemenea lume împreună cu capacitățile de fragmentare ale experților, care sînt, în acelaşi timp, constructorii, administratorii şi reprezentanții acelei lumi. Ceea ce pierd reînvățații într-un astfel de proces e abilitatea de a se concepe ca indivizi, ca totalități „mai mari decît colecțiile de fragmente“.

Ca să-l citām pe Ellul încă o dată : dacă fiecare tehnică luată separat îşi poate „susține cu adevărat nevinovăția“ (adică poate nega faptul că „acționează asupra omului ca întreg“ şi poate aminti sigur că tratează

---

[12] Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 139, 141. Simptomatic, Giddens alege „durerea de spate“ ca ilustrare a tezei sale, subliniind capacitatea individului (definit deja de *experți* ca pacient, şi ca pacient a cărui „problemă“ o constituie durerea de spate) de a alege între recomandările *competente* contradictorii de osteopatie, fizioterapie, masaj, acupunctură, gimnastică, medicamente, dietă, bioenergie etc.

această problemă pe moment şi nimic mai mult), contează doar totalitatea tehnicilor, ca şi faptul că întregul domeniu a fost împărţit de către şi între ele, fără să rămînă nimic pe dinafară. Ce contează este „convergenţa înspre om a unei pluralităţi, nu de tehnici, ci de sisteme sau complexe de tehnici. Rezultatul este totalitarismul operaţional ; nici o parte din om nu mai e liberă şi independentă de aceste tehnici"[13]. Nu există nici o parte a eului care să fi rămas liberă de prelucrarea tehnologică şi să poată servi drept „punct al lui Arhimede" pentru redirecţionarea procesului sau drept cap de pod de la care să înceapă restaurarea integrităţii eului. Poţi contesta un sfat competent, te poţi juca de-a expertul împotriva altui expert, poţi fura cunoştinţele şi te poţi juca tu însuţi cu ele, cu îndrăzneală ; ceea ce este cel mai puţin probabil că vei face e să oferi o provocare tehnologiei, care să nu fie tehnologică ea însăşi şi să nu ducă la mai multă tehnologie şi la consolidarea dominaţiei tehnologice.

Tehnologia înseamnă fragmentare – a vieţii într-o succesiune de probleme, a eului într-o serie de faţete generatoare de probleme, fiecare necesitînd tehnici separate şi organisme separate de competenţă. Atunci cînd s-a încheiat sarcina fragmentării, ceea ce rămîne sînt diverse pretenţii, fiecare fiind rezolvată prin rechiziţionarea de bunuri şi servicii specifice, şi diverse constrîngeri interne sau externe, depăşite pe rînd, o constrîngere o dată, astfel încît măcar cîte o nefericire să poată fi atenuată sau eliminată din cînd în cînd. Într-un regim blînd, dedicat urmării fericirii universale şi care recunoaşte legitimitatea tuturor dorinţelor, pretenţiile pot fi transformate în drepturi, iar constrîngerile proclamate manifestări de nedreptate. Totuşi, nici un regim, oricît de blînd, de uman, de îngăduitor sau de liberal ar fi, nu ar permite contestarea realităţii sacrosancte a eului fragmentat.

Eul moral reprezintă cea mai evidentă şi cea mai importantă dintre victimele tehnologiei. Eul moral nu poate supravieţui şi nu supravieţuieşte fragmentării. În lumea marcată de cerinţe şi jalonată de obstacolele aflate în calea satisfacerii lor rapide, a rămas loc suficient pentru *homo ludens*, *homo oeconomicus* şi *homo sentimentalis*, pentru

---

[13] Ellul, *The Technological Society*, pp. 389, 391. Pentru că nici o tehnică unică nu „atacă" totalitatea, apare rar o situaţie în care persoana afectată e determinată să se opună atacului asupra propriei suveranităţi. Asimilarea dominaţiei tehnologici are loc treptat şi imperceptibil, ca o precipitare pe termen lung a multor decizii şi acţiuni la scară redusă, dintre care nici una nu s-a confruntat vreodată cu problema la dimensiunea sa reală.

amatorul de jocuri de noroc, pentru antreprenor sau pentru hedonist, dar defel pentru subiectul moral. În universul tehnologiei, eul moral cu neglijența caracteristică față de calculul rațional, cu disprețul față de scopurile practice şi cu indiferența față de plăcere, se simte şi chiar este un străin nedorit.

Cu nici o ocazie subiectul nu se confruntă cu totalitatea – a lumii sau a celuilalt om. Viața este o succesiune de numeroase abordări disparate, fiecare fiind parțială şi, de aceea, ca şi tehnicile înseşi, îndreptățită şi predispusă să revendice nevinovăția morală. Caracterul fragmentar al subiectului şi cel al lumii se atrag reciproc şi îşi dau asigurări reciproce. Subiectul nu acționează niciodată ca o „persoană totală", ci doar ca un purtător momentan al uneia dintre numeroasele „probleme" care îi punctează viața, şi nu acționează nici asupra Celuilalt ca persoană sau asupra lumii ca totalitate. Dacă efectul acțiunii subiectului ar depăşi fragmentul aflat temporar în vizor, acest lucru ar fi calificat, prompt şi sigur, ca „accident", „consecință neprevăzută", coincidență nefericită care nimeni nu voia să se întîmple, un eveniment ce nu aruncă nici o umbră asupra integrității morale a actorului. Din interesele parțiale şi obligațiile polarizate, nu e probabil să se întregească nici un fel de responsabilitate copleşitoare față de Celălalt sau față de lume. Acțiunea ghidată de datorie nu ține seama de un punct de orientare din afara legăturii între datorie şi actorul dedicat acesteia.

Nu se exclude astfel posibilitatea ca eurile fragmentate să se angajeze în cauze colective ; într-adevăr, o asemenea angajare e probabilă, tot la fel cum cerințele cîştigă în intensitate atunci cînd sînt exprimate în prezența altora şi interesele sînt mai bine servite atunci cînd sînt comune. Dar cauzele, asemenea datoriilor şi actorilor care şi le asumă, ar fi în mod similar fragmentate. Colectivizarea ar colectiviza doar fragmentarea şi ar mări forțele centrifuge care mențin eul în stare dezmembrată. Aceasta este, în mod tipic, trăsătura formei acum predominante de colectivizare – a aşa-numitelor „mişcări sociale". Mişcările sociale contemporane, asemenea tuturor organizărilor din societatea tehnologic structurată, sînt de regulă dedicate asumării unei singure îndatoriri (preluarea doar a sarcinilor auxiliare despre care se poate spera în mod rezonabil că vor spori şansele celei principale) ; ele sînt, cel mai adesea, mişcări „cu cauză unică". Tocmai prin faptul că au o cauză unică, ele confirmă principiul singularității şi presupunerea de autonomie sau individualitatea cauzelor. Indirect şi accidental, ele atestă imaginea lumii ca fiind compusă din cauze ce pot fi urmate şi rezolvate

separat, cîte una o dată şi una independent de alta. Vrînd-nevrînd, ele colaborează la menținerea *totalității* actorului şi a lumii în afara atenției şi, în consecință, şi la înlocuirea normelor etice cu standarde de eficiență şi a responsabilității morale cu procedura tehnică.

Caracterul fragmentar determinat de tehnologie, care la un pol duce la mascarea naturii sistemice a habitatului uman, iar la celălalt la dezmembrarea eului moral, constituie o cauză majoră, poate chiar cauza principală, a ceea ce Ulrich Beck şi, după el, o serie tot mai impresionantă de analişti, a numit *Risikogesellschaft* (societatea cu riscuri). Urmărirea eficienței cu destinație specială, realizarea cea mai importantă şi cea mai lăudată a tehnologiei, revine sub forma unor impulsuri necoordonate de maximizare. Chiar dacă fiecare impuls este eficient în rezolvarea sarcinii celei mai apropiate (sau, mai degrabă, *pentru că* este atît de eficient), rezultatul global este creşterea constantă a volumului şi a intensității dezechilibrelor sistemice. Strategia care şi-a dobîndit laurii gloriei din succesul spectaculos în construirea tipurilor locale de ordine constituie ea însăşi un factor major al creşterii rapide a dezordinii globale.

„Societatea cu riscuri“ : ultima fază a tehnologiei

În cursul modernizării, spune Ulrich Beck, pericolele şi riscurile prezentate de forțele tehnologiei create de om au crescut continuu, pînă am trecut de la „societatea industrială“ la faza modernismului care e „societatea cu riscuri“, unde logica producerii bogăției e înlocuită treptat de logica evitării riscurilor şi a controlului riscurilor, principala întrebare de acum fiind „cum pot riscurile şi pericolele, sistematic produse ca parte a modernizării, să fie prevenite, reduse la minimum, dramatizate sau contestate?“ Cele mai grave probleme cu care se confruntă omenirea azi şi cărora tehnologia trebuie să le facă față sînt cele „ce rezultă din însăşi dezvoltarea tehnico-economică“[14]. În opinia lui Beck, aceasta duce la schimbări însemnate în natura modernismului.

[14] Ulrich Beck, *Risk Society : Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter, Sage, London, 1992, pp. 19, 20. „*Riscul* poate fi definit“, spune Beck, „ca un *mod sistematic de a trata pericolele şi nesiguranța, produse şi introduse de modernizarea însăşi*“ (p. 21) – incluzînd astfel în definiție ideea că ceea ce transformă pericolele în „riscuri“ e faptul că ele constituie probleme *pentru* tehnologie, nu doar probleme *ale* tehnologiei. În conceptul de „societate cu riscuri“, „riscurile“ intră în scenă după ce au fost deja însuşite şi controlate de ştiință şi de tehnologie, ca fiind domeniul lor incontestabil.

În primul rînd, spre deosebire de vechile pericole pe care modernizarea a început să le elimine sau să le dezamorseze, cele noi, produse de modernizarea însăşi, sînt invizibile pentru ochiul liber şi imposibil de recunoscut imediat ca atare ; mai mult, profanii – potenţialele victime ale unor asemenea pericole – nu le pot descoperi, nici nu le pot face faţă. Noile primejdii „necesită «organele de simţ» ale ştiinţei – *teorii, experienţe, instrumente de măsură – pentru a deveni vizibile sau interpretabile ca pericole*". Totuşi, datorită ştiinţei, pericolele sînt (sau, cel puţin, pot fi) descoperite dinainte, astfel încît se poate face ceva în privinţa lor : „din moment ce riscurile modernizării sînt tratate în mod ştiinţific, latenţa lor este eliminată". Ştiinţa reprezintă, la fel ca înainte, un mijloc major al progresului, dar într-un nou mod : *„critica dezvoltării anterioare, transmisă public, devine motorul evoluţiei"*[15]. Ca să spunem aşa, ştiinţa promovează progresul prin dezvăluirea şi criticarea naturii nesănătoase a realizărilor sale din trecut. Ce ar însemna aceasta este totuşi că ştiinţa e ocupată să producă sau să încurajeze producerea de obiecte pentru viitoarea sa indignare ; ea îşi reproduce propriul caracter indispensabil prin acumularea de greşeli şi ameninţări de dezastre, conform principiului „Noi am făcut mizeria asta, noi o vom curăţi", şi chiar mai pregnant, „Ăsta e un gen de mizerie pe care doar noi ştim să-l curăţăm"...

În al doilea rînd, „determinările riscurilor se *bazează* pe *posibilităţile* matematicii"[16]. Riscul poate fi *determinat*, adică măsurat *obiectiv* (este exact ceea ce pretinde ştiinţa că face şi că face bine), prin

---

Mary Douglas a sugerat recent că în discursul public „ideea de risc e transcrisă pur şi simplu ca pericol inacceptabil" şi că „a devenit o înfloritură decorativă pentru cuvîntul «pericol»" (vezi *Risk and Danger*, în *Risk and Blame : Essays in Cultural Theory*, Routledge, London, 1992). Se poate argumenta împotriva acestei afirmaţii că schimbarea din vocabular are ca însăşi o încărcătură semiotică. Spre deosebire de „pericol", „riscul" face parte din discursul *jocurilor de noroc*, adică dintr-un gen de discurs ce nu susţine opoziţia clară între succes şi eşec, siguranţă şi pericol, şi recunoaşte prezenţa lor simultană în orice situaţie, trecînd astfel baricada care le desparte în discursul „ordinii", din care vine şi pe care îl reprezintă termenul „pericol". „Riscul" semnalează că mişcările nu sînt sigure sau periculoase într-un mod lipsit de ambiguitate (sau cel puţin că ceea ce e cazul nu se cunoaşte dinainte), că ele diferă doar în proporţia în care siguranţa şi pericolul se combină. „Riscul" se mai referă la ceea ce face jucătorul, nu la ceea ce i se face (jucătorul e cel care „îşi asumă riscurile"). De aceea, „riscul", mai mult decît „pericolul" pe care chipurile „pur şi simplu l-a transcris", concordă cu ideea postmodernă a lumii ca joc şi a existenţei în lume ca joc.

[15] Beck, *Risk Society*, pp. 27, 154, 161.

[16] Beck, *Risk Society*, p. 29.

calcularea probabilităţii statistice că dezastrul va avea loc, ca şi a dimensiunii probabile a acestuia. Putem observa din nou că dacă ameninţarea dezastrului îngrozeşte, posibilitatea de a-l calcula consolează, sfidînd logica. Statistica este cel mai bun lucru după certitudine şi dacă cineva nu poate fi convins de propria siguranţă, îşi poate cel puţin reprima într-o oarecare măsură neliniştea atunci cînd măcar probabilitatea că se află cu adevărat în siguranţă e afirmată în termeni deloc ambigui. Probabilitatea face ca soarta victimei potenţiale să nu fie nici lipsită de griji, nici condamnată la nefericire (are o utilizare practică evidentă şi incontestabilă doar în cazul companiilor de asigurări – permite într-adevăr justificarea creşterilor selective ale primelor de asigurare ; poţi chiar îndrăzni să crezi că relaţia cu pericolele ca „riscuri“, calcularea probabilităţilor lor statistice adică, e cu adevărat acasă în lumea „văzută de companiile de asigurări“), dar aduce un grad de confort psihic prin *iluzia* controlului asupra destinului. În pofida riscurilor, poţi continua să calculezi, să alegi, să practici jocul raţionalităţii. Raţiunea domneşte în pace. Afacerile ca de obicei. „Societatea cu riscuri“ încă este un gen legitim de modernism familiar şi nu e nevoie să se pună la îndoială credinţa de bază a modernismului : că prin utilizarea raţiunii putem, în acelaşi timp, să supunem realităţile în faţa voinţei noastre şi să facem şederea noastră în lume mai plăcută.

În al treilea rînd, „societatea cu riscuri“ constituie o fază *reflexivă* a modernismului. Reflexivitatea „înseamnă scepticism“, dar scepticismul nu e ultimul venit în casa modernismului şi astfel reflexivitatea „înseamnă nu mai puţin, ci mai mult modernism“[17]. Se sugerează tacit, dar pregnant, în descrierea „societăţii cu riscuri“ ca teritoriu marcat în principal de turnuri de veghe şi de contoare Geiger, că „reflectarea“ face lumea mai sigură, iar cunoaşterea a ceea ce se întîmplă înseamnă a şti cum să mergi mai departe şi a putea să mergi mai departe.

Această sugestie altfel tacită este exprimată deschis de Anthony Giddens : consecinţa reflexivităţii – asumarea riscului – e „fundamentală pentru colonizarea viitorului“ şi astfel „monitorizarea riscului“ reprezintă „un aspect esenţial al reflexivităţii modernismului“. După ce a examinat în detaliu impactul statisticilor medicale privind mortalitatea asupra evitării riscurilor de boală, Giddens îl oferă drept model pentru ceea ce noua sensibilitate faţă de risc, de calculare a probabilităţilor şi de

---

[17] Beck, *Risk Society*, p. 14.

reflexivitate în general poate oferi individului ce trăieşte în lumea din ultima perioadă a modernismului. Monitorizarea riscurilor de boală, spune Giddens,

> oferă un excelent exemplu, nu doar de reflexivitate obişnuită în relaţie cu riscurile exterioare, ci şi de interacţiune între sistemele expert şi comportamentul comun în relaţie cu riscul. Specialiştii în medicină şi alţi cercetători produc materialele pe baza cărora se calculează factorul de risc. Totuşi, acesta nu rămîne domeniul special al experţilor. Populaţia în general îl cunoaşte, chiar dacă adesea aproximativ şi simplu, şi într-adevăr medicii şi alţi intermediari sînt preocupaţi să-şi facă descoperirile cunoscute oamenilor obişnuiţi. Modurile de viaţă urmate de marea masă a populaţiei sînt influenţate de receptarea acestor descoperiri...[18]

Există, după afirmaţiile lui Giddens, un efect, în scădere constantă, al preocupării ştiinţelor de a calcula probabilităţile : indivizii pot urma acum căi mai sigure, se pot abţine de la a face lucruri indicate de experţi ca prezentînd pericole mai mari decît media şi, în general, pot pune mai multă substanţă în visul modern durabil al „colonizării viitorului". Împotriva acestei naraţiuni inofensive, Scott Lash a descris perspectiva îngrijorătoare a „limitelor reflexivităţii", care se referă în primul rînd la lipsa de identitate şi chiar de coordonare între capacitatea subiectivă de a reflecta şi imunitatea lumii la măsurile practice pe care le poate sugera reflecţia[19]. Într-adevăr, pot fi indicaţi foarte uşor cîţiva factori ce depreciază avantajele oferite de „statistica riscurilor", aprobată ştiinţific, indivizilor predispuşi la „colonizarea" propriului viitor ; în plus, se mai poate bănui că, într-un număr deloc neglijabil de cazuri, informaţiile legate de riscuri pot reduce, de fapt, capacitatea individului de a-şi controla propriul destin.

În primul rînd, informaţiile referitoare la riscuri, destinate publicului profan şi oferite acestuia sub forma „truselor de prim ajutor", au efectul global al unei *personalizări* contrafactuale a riscurilor : în stilul în care funcţionează informaţiile despre riscuri, pericolele produse colectiv sînt „descărcate" în lumile personalizate ale victimelor individuale şi transpuse în realităţi cu care te confrunţi individual şi cu

---

[18] Giddens, *Modernity and Self-identity*, pp. 111, 114, 120–121.

[19] Cf. Scott Lash, *Ästhetische Dimensionen reflexiver Modernisierung*, în „Soziale Welt", vol. 3, 1992, pp. 261–277. Dacă „riscul" reprezintă o categorie crucială a dimensiunii subiective, supunerea obiectivă la corecţii reflexive e cel mai bine exprimată, după cum sugerează Lash, cu ajutorul categoriilor „diferenţă", „complexitate", „contingenţă".

care te lupţi prin eforturi individuale. Riscurile sînt preselectate şi pretratate în aşa fel, încît conştiinţa primejdiilor să apară o dată cu dezvăluirea greşelii individului de a continua expunerea la riscuri şi a răspunderii individuale faţă de evitarea lor. Exemplul statisticilor medicale este, din acest punct de vedere, bine ales : el implică – fără a fi nevoie de argumente suplimentare şi fără a oferi ocazia unor obiecţii logice – că aproape tot ce poate întreprinde cineva pentru a reduce la minimum riscurile de boală se află la îndemîna persoanei conştiente înseşi. Mesajul său ascuns contrazice astfel înţelepciunea teoretică privitoare la reproducerea „societăţii cu riscuri" prin procese uriaşe aflate, în majoritate, în afara controlului victimelor lor ; prin impactul pragmatic imediat şi mai mult prin efectele „educative" pe termen lung, acest mesaj maschează faptul că, aşa cum insistă Scott Lash şi Brian Wynne în prefaţa lor la ediţia engleză a cărţii lui Beck,

> riscul principal, chiar pentru activităţile cele mai intense din punct de vedere tehnic (într-adevăr, poate, mai ales pentru acestea), este... dependenţa socială faţă de instituţii şi actori care pot foarte bine să fie – şi sînt tot mai mult – străini, obscuri şi inaccesibili majorităţii oamenilor afectaţi de riscurile în cauză.

„Conştiinţa publică" a pericolelor, concluzionează Lash şi Wynne, este astfel modelată încît credibilitatea scăzută a instituţiilor poate fi refăcută „fără a se pune la îndoială în mod fundamental formele de putere sau de control social implicate". După ce au analizat un caz tipic de evaluare a riscurilor propus de toxicologii din cadrul reputatului Pesticides Advisory Committee, Lash şi Wynne dau verdictul : „Modelul idealizat de sistem cu riscuri, reflectat în concentrarea exclusivă a cercetătorilor asupra cunoştinţelor de laborator, a cuprins nu doar presupuneri fizice contestabile, ci şi un model naiv al acelei părţi de societate"[20]. Aş sugera că, oricîtă naivitate ar fi existat în modelul prezentat, ea nu a constituit o eroare regretabilă, dar reparabilă ; a fost deliberată sau, cel puţin, inevitabilă. Modelul „societăţii cu riscuri" nu poate asimila conceptul esenţial al lui Lash de „limite ale reflexivităţii" fără să se schimbe el însuşi radical, fără să se transforme din ultimul bastion ideologic al tehnologiei (ultima tentativă de apărare a dominaţiei tehnologiei în condiţiile dez-vrăjirii postmoderne cu potenţialul eliberator al „dez-vrăjirii" iniţiale „a lumii" din modernism) în carul de

[20] Beck, *Risk Society*, pp. 4, 5.

asalt destinat tocmai rațiunii de a fi și bazelor societății ghidate de valorile tehnologice.

Tipul de reflexivitate cu care oamenii sînt obișnuiți prin evaluările de riscuri oferite spre cunoaștere și utilizare publică, parează și abate loviturile care altfel, poate, ar avea șanse mai mari să atingă adevăratele cauze ale pericolelor actuale ; la urma urmei, el ajută strategiile, tehnologic inspirate, de eficientizare și de orientare spre probleme, să supraviețuiască neplăcutelor lor consecințe și astfel să iasă din încercări cu capacitatea de producere a pericolelor intactă. Aceasta se întîmplă chiar și în cazurile în care depistarea riscurilor duce vrînd-nevrînd la ușa unui vinovat anume sau a altuia ; de exemplu, o „mare corporație" care a produs pagube „cu surse depistabile" la o scară ce depășește evident capacitatea individuală de compensare (sau, mai bine, o corporație suficient de bogată pentru a fi șantajată să plătească pentru participarea individuală la greșeala colectivă). Ca și în cazul discutat anterior, de personalizare explicită a evitării riscurilor și a controlului asupra acestora, condiția de explicare individualizată și de vină personală a fost îndeplinită, iar promisiunea că pericolele vor fi eliminate numai dacă se mențin vigilența proprie și autocenzura, a fost salvată. Cu alte cuvinte, reflexivitatea poate mai degrabă mări decît reduce tendința sinucigașă a dominației tehnologice. Aceasta poate fi foarte bine adevărata (deși nu neapărat plănuita) semnificație a afirmației lui Beck că reflexivitatea înseamnă „mai mult, nu mai puțin modernism".

Un alt adevăr ocolit de așa-zisa scurtătură dintre reflexivitate și dezamorsarea riscurilor îl reprezintă interesele mari care, într-o societate de consum dirijată de piață, trebuie să apară în jurul fiecărei neliniști, panici sau temeri potrivite a fi desfășurate ca „puncte de vînzare" în efortul continuu de a comercializa mărfuri destinate consumului individual. Potențiala valoare comercială a groazei de riscuri este infinită. Se poate ajunge la orice dimensiune (adică la orice volum de vînzări) speculînd frica, stîrnită ingenios, față de pericolele de îmbolnăvire. (S-au cîștigat milioane de dolari din primejdiile, reale sau presupuse, de obezitate sau din teama de căpușa de covoare astmogenă sau de „mizeria pe care o vezi și mizeria pe care nu o vezi" în părțile mai ascunse ale chiuvetei de bucătărie.) Lupta împotriva riscurilor este acum o afacere importantă și foarte profitabilă, și continuăm să învățăm, mereu și mereu, că se autoperpetuează, după cum e de așteptat : remediile oferite pentru primejdiile ce se văd (sau se arată sau se sugerează spre a fi imaginate) creează, de regulă, primejdii ce nu se văd încă (sau nu se arată sau sînt

interzise imaginației). Fiind recent instituționalizat , modul în care „se luptă“ cu „riscurile“ poate ajuta un producător, suficient de flexibil, de instrumente pentru combatarea riscurilor să învingă ocazional o amenințare anume – reală sau imaginară – și astfel să le determine calitățile și să cîștige încrederea publică, în avantajul produselor viitoare ; dar o dispariție totală a primejdiilor create de om, dacă ar fi să fie, ar însemna un dezastru comercial (din fericire, nu se profilează așa ceva). Pentru a asigura funcționarea pieței de consum, e nevoie de o alimentare constantă cu noi pericole bine mediatizate. Iar pericolele necesare trebuie să se preteze la a fi transformate în cerere din partea consumatorului : pericole „pe măsura“ luptei personalizate împotriva riscurilor. Se poate trage concluzia că modul în care s-a instituționalizat controlul asupra riscurilor în societatea de consum permite desfășurarea reflexivității nu atît ca instrument al libertății individuale, al dirijării destinului sau al „colonizării viitorului“, cît ca instrument pentru transformarea neliniștii publice în profituri colective și, astfel, pentru devierea în continuare a îngrijorării publice de la mecanismul însuși de perpetuare a primejdiilor.

Perspectivele de oprire a producerii de pericole în masă sînt chiar mai reduse deoarece majoritatea victimelor potențiale, precum și cei mai mulți dintre cei ce se tem de posibilitatea de a le împărtăși soarta, au devenit demult, conștient sau nu, parte a mecanismului de producere a pericolelor. Ne-am dezvoltat cu toții interese legitime în perpetuarea acestui mecanism și, deși mulți dintre noi pot dori – teoretic – sfîrșitul produselor sale, unii dintre noi vor reacționa întotdeauna cu oroare sau cu furie la dezmembrarea oricărei părți din el, în vreme ce aproape toți vom detesta profund orice lovitură aplicată mecanismului însuși. Sîntem extrem de îngrijorați atunci cînd ceea ce numim „creștere economică“ încetinește sau ajunge la recesiune, iar guvernele de toate culorile politice se angajează – în numele și cu sprijinul nostru – să prevină acest lucru.

Nu am accepta cu plăcere sugestia ca produsele industriale ce ne umplu viața de zi cu zi și pe care am ajuns să le considerăm indispensabile unei existențe decente și plăcute, să fie scoase din producție sau furnizate în cantități mai mici, doar pentru a limita epuizarea resurselor naturale sau poluarea aerului și a apei. Deplîngem cu toții poluarea și neajunsul provocat de privatizarea „problemelor de transport“ prin afacerile cu automobile, dar majoritatea dintre noi ne-am împotrivi puternic desființării mașinilor private, în timp ce fiecare a șaptea persoană își cîștigă existența, direct sau indirect, din prosperitatea afacerilor cu automobile. Astfel încît orice încetinire în ritmul de fabricare a mașinilor

e interpretată în mare măsură ca un dezastru național. Sîntem cu toții cuprinși de revoltă față de acumularea deșeurilor toxice, dar majoritatea încercăm să ne potolim teama cerînd ca deșeurile să fie aruncate în curtea altora, și cît mai departe. Declarația de război împotriva colesterolului îi scoate în stradă pe țăranii din fermele de lapte în apărarea piețelor de brînză și unt. Conștientizarea pericolelor legate de fumat înseamnă dezastru nu doar pentru companiile de tutun (care își pot diversifica ușor capitalul), ci și pentru milioanele de fermieri săraci pentru care cultivarea tutunului e singura sursă de venituri. Vrem mașini mai multe și mai rapide care să ne ducă în pădurea alpină, doar pentru a afla la sosirea acolo că pădurile nu mai există, devorate de gazele de eșapament. Putem fi profund neîncrezători în sistemul industrial creator de pericole, ca întreg, dar fiecare fragment al său își va găsi ușor în manageri și angajați apărătorii cei mai curajoși și mai siguri, gata să treacă la luptă pentru a-i prelungi existența. Ne înfiorăm la gîndul distrugerii cîmpiilor, dar mult mai puțin la gîndul mijloacelor ce fac distrugerea posibilă ; proprietari, muncitori, comercianți și membri ai consiliilor locale își vor uni rapid forțele pentru a proteja fabricile de armament, șantierele navale sau fabricile de produse chimice potențial distrugătoare (cu condiția, desigur, ca fabricile înseși „să nu prezinte pericol pentru mediu" în circumscripția electorală a respectivului membru al consiliului local). Comenzile noi de arme sînt salutate cu bucurie, iar anularea lor este motiv de doliu. O dată ce „imperiul răului", cu imensele sale institute militare de cercetare și dezvoltare, care concepeau armament „nou și perfecționat", s-a prăbușit, astfel încît nu mai avem motive să trecem la pierderi, din cîțiva în cîțiva ani, stocurile de arme nefolosite din cauza „progresului" real sau bănuit al inamicului, se caută neobosit noi ținte – cu sprijinul nostru – pentru a goli conținutul depozitelor supraîncărcate ale armatei și pentru a face loc noilor produse ce sosesc încontinuu. În timp ce visăm lumea ca pe un loc mai sigur și mai pașnic, marii și micii dictatori sînt curtați de comercianții de arme, subvenționați sau nu de către guverne, care își vînd marfa nu doar sub formă de arme, ci ca putere și glorie a omului sărac. În ultimul rînd, dar nu cel mai puțin important : sîntem profund îngrijorați de ceea ce numim „explozia de populație", dar noi toți – firesc, corect și credibil – aplaudăm ca pe un „progres" rezultatele obținute în prelungirea vieții individuale și, evident, fiecare dintre noi dorește să profite personal de aceste realizări. Nu înseamnă neapărat că ceea ce este otravă pentru unii e hrană pentru alții ; mai deconcertant pentru frontul comun antirisc, substanțele ce

sînt otrăvitoare în cantități mari, se pot dovedi, în doze mici, hrana zilnică fără de care majoritatea oamenilor nu pot sau nu vor să trăiască. Indiferent cum interpretăm imaginea „interesului comun", interesele locale, interesele care contează cu adevărat și care îi îndeamnă pe oameni la acțiune, militează în general împotriva apărării lor. Este poate cea mai bună dintre asigurările și mijloacele de protecție proprii tehnologiei.

A fost exprimată adesea speranța că pericolele produse de „societatea cu riscuri", nefiind „cu specific de clasă", după cum se acceptă în general, pot – spre deosebire de relele create de societatea industrială în forma sa clasică, uitată de acum – să determine unirea victimelor într-o forță de opoziție, cu acțiune concertată. Chiar dacă e adevărat că distribuirea riscurilor diferă de cea a avuției, Ulrich Beck admite că împrejurarea aceasta „nu exclude distribuirea frecventă a riscurilor stratificat sau pe clase", dar subliniază totuși că, *în mod obiectiv*, „riscurile evidențiază un efect egalizator" ; fiecare e acum amenințat și e obiectiv predispus să se alăture batalioanelor de autoapărare. „În pozițiile de clasă", spune Beck, „existența determină conștiința, în timp ce în pozițiile de risc, lucrurile stau invers, *conștiința (cunoașterea) determină existența*"[21] – de ce au oamenii nevoie pentru a intra în luptă e doar cunoașterea riscurilor și, în mod particular, a universalității pericolelor pe care le produc. Deoarece, așa cum ne amintim, știința e cea care creează și distribuie cunoașterea necesară a riscurilor, se poate presupune că, în modelul lui Beck, științei i s-a atribuit rolul major în viitoarea mobilizare politică împotriva riscurilor.

Știința aflată în prima linie într-un război de uzură împotriva riscurilor pare totuși o perpectivă foarte improbabilă, judecînd pe baza argumentelor prezentate mai sus : depistarea riscurilor și controlul asupra acestora fiind declarate cele mai indispensabile și mai importante dintre funcțiile sociale ale științei și tehnologiei, atît știința, cît și tehnologia se hrănesc, în mod irațional, din energia și vitalitatea aceleiași boli pe care sînt abilitate (sau autoabilitate) să o stopeze și să o anihileze[22].

[21] Beck, *Risk Society*, pp. 35, 36, 53.

[22] Un periodic apărut recent și dedicat controlului riscurilor, „Journal of Contingencies and Crisis Management", destinat în mod special, după cum anunță pliantul publicitar, „funcționarilor superiori, strategilor și analiștilor politici, consilierilor în probleme de management și cercetătorilor științifici", promite să ofere sfaturi pentru „managementul recuperării și al schimbărilor radicale" și susține în articolele sale „nevoia de capacități disciplinate de consiliere". Un mare număr de noi profesiuni specializate s-au axat rapid pe recunoașterea

Obiectiv şi *subiectiv*, ele constituie o forţă majoră mai degrabă în perpetuarea decît în frînarea tendinţei sistemului social de a produce riscuri. Războiul împotriva riscurilor constituie ultima fază a ştiinţei şi a tehnologiei ; şi nici unui general nu-i surîde ideea revenirii la viaţa civilă, ca să nu mai amintim incertitudinile demobilizării postbelice.

Lăsînd deoparte rolul de „agent dublu" al ştiinţei, există motive şi mai serioase pentru a pune la îndoială capacitatea de opoziţie-unificare a noii sensibilităţi sporite, faţă de riscurile apărute din progresele tehnologice. În primul rînd, primejdiile diferă între ele în scopul şi răspîndirea lor potenţială, astfel încît nu toţi cei afectaţi trebuie să se îngrijoreze în mod egal şi în acelaşi timp. În al doilea rînd, din multe pericole poţi scăpa răscumpărîndu-te individual, cu condiţia ca preţul să nu-ţi depăşească posibilităţile. (Sau cel puţin asta e ceea ce poţi fi făcut să crezi ; în timpul războiului rece, industria înfloritoare a adăposturilor antinucleare oferea o gamă largă de refugii private împotriva holocaustului, refugii sigure, mai sigure şi mult mai sigure, fiecare la un preţ corespunzător, a căror principală funcţie era să transpună nivelurile de avuţie în niveluri de securitate.) Din alte pericole, pare posibilă o răscumpărare colectivă şi o bună parte din efortul politic inspirat de riscuri e dirijată înspre conceperea de strategii de protecţie locală, care au ca efect secundar inevitabil creşterea primejdiilor ce ameninţă alte locuri. De aceea, nu există nici o linie directă între disponibilitatea, chiar dobîndirea cunoaşterii, şi acţiunile politice specifice cunoaşterii. Gama de reacţii posibile este largă, totuşi majoritatea sînt inofensive pentru mijloacele de producere a riscurilor şi, cu siguranţă, pentru sistemul tehnologic generator de riscuri, ca întreg.

Se poate presupune că „teorema votantului mediu", bine cunoscută politologilor, se aplică şi reacţiilor politice ale publicului faţă de riscuri. (Conform acestei teoreme, au şanse de succes electoral doar strategiile politice care ajung, prin propunerile lor, pînă la interesele votantului mediu, fapt ce le exclude din grupul strategiilor viabile pe cele ce reprezintă deschis doar interesele unei minorităţi şi oferă majorităţii doar perspectiva de „a plăti preţul necazurilor altor oameni", adică al unor privaţiuni sporite.) Aplicată la remediul politic împotriva riscurilor, teorema ar sugera că numai pericolele din care majoritatea nu vede nici

---

actuală a caracterului endemic al riscurilor şi pe aprecierea contingenţei ce există permanent în cadrul acţiunii. Competenţa în privinţa riscurilor devine repede o latură importantă a lumii profesionale şi se transformă ca însăşi într-o mare afacere.

o cale de salvare nepolitică (adică nici o şansă de redistribuire a riscurilor către cei mai slabi sau de cumpărare a scutirilor de riscuri, individual sau grupat) au o şansă reală de a fi remarcate de toţi actorii politici şi de a da naştere unei acţiuni politice cu adevărat unitare şi eficiente. Foarte probabil, vocile de protest vor fi deosebit de puternice atunci cînd vor obiecta faţă de nehotărîrea sau de indiferenţa „egoistă" a acţiunilor altor oameni, dar mult mai blînde atunci cînd va veni vorba de cenzurarea propriilor raţionalităţi, pe care alţi oameni le pot considera nehotărîte sau indiferente. Ceea ce nu înseamnă o mare speranţă pentru exprimarea politică a „efectelor egalizatoare", pretinse sau reale, ale riscurilor.

Acestea sînt obstacolele politice care trebuie depăşite sau înlăturate dacă urmează să se limiteze acumularea de riscuri. Dar poate fi ea limitată, în cazul improbabil cînd dificultăţile politice practice sînt surmontate?

Cei care cred în efectele unificatoare din punct de vedere politic ale riscurilor mediatizate corespunzător şi majoritatea celor care obiectează sceptic la aceasta, în egală măsură, sînt de acord în privinţa ideii că, *în principiu*, organizarea modernă a vieţii poate fi făcută inofensivă fără a i se confisca nici unul dintre avantajele cele mai importante, că există, ca să spunem aşa, o modalitate de a mînca prăjitura şi de a o avea, o modalitate ce trebuie găsită, dar care nu se poate să nu fie găsită, dacă efortul şi bunăvoinţa persistă şi corespund dimensiunilor sarcinii. Conform acestei idei, rezultatele slabe notorii ale eforturilor au fost pînă acum consecinţele unei miopii egoiste, ale unor strategii greşite sau ale unei soluţionări prea nehotărîte ; chiar dacă au fost numeroase, eforturile ratate şi speranţele zădărnicite nu au semnalat neaplicabilitatea intenţiei şi nici nu au dovedit imposibilitatea atingerii scopului.

Propun totuşi ca axioma aceasta tacită din cadrul dezbaterii actuale să nu fie nici ea scutită de examinarea reflexivă, chiar dacă (sau mai degrabă pentru că) aproape toate forţele şi interesele politice, economice şi intelectuale par – intenţionat sau accidental – să favorizeze şi să susţină o asemenea scutire.

Şarpele care îşi înghite coada

The Accumulation of Capital, carte publicată de Rosa Luxemburg în 1913, a fost nu doar un studiu serios al răspîndirii ordinii capitaliste în toată lumea şi al dispariţiei globale a economiilor precapitaliste (naturale, ţărăneşti, meşteşugăreşti), nu doar una dintre

primele reevaluări şi corecţii sistematice aduse teoriei economice a lui Marx, din interior, nu doar o profeţie deosebit de minuţioasă a prăbuşirii iminente a economiei capitaliste, ea a fost şi (ceea ce constituie poate principala şi durabila ei semnificaţie) un exerciţiu de creare a unor modele : a propus şi a cercetat modelul unui sistem a cărui cale de autoreproducere şi de menţinere în viaţă reprezintă cauza principală a propriului sfîrşit, modelul unui sistem ce nu se poate autopropaga fără a absorbi şi asimila mereu părţile noi ale lumii ; totuşi cu cît reuşeşte mai bine să le absoarbă, cu atît mai puţin rămîne din resursele necesare pentru autopropagarea sa. Cu alte cuvinte, modelul unui sistem care în final se distruge pe sine însuşi ca rezultat al propriilor victorii, un sistem ce moare de foame în mjlocul opulenţei pe care a creat-o. Indiferent ce se spune astăzi despre analizele din carte, deşi erau mutilate de alegerea nu neapărat fericită a teoriei valorii forţei de muncă şi a cadrului conceptual al plusvalorii, se poate afirma că modelul în sine depăşeşte şi supravieţuieşte propriilor limite. Retrospectiv, desfăşurarea sa pare nu doar pionierat, ci şi profeţie şi premoniţie.

Subiectul cel mai fecund din carte îl constituie *limitele* acumulării. De parcă ar fi o victimă a blestemului lui Lewis Carroll („Vezi tu, trebuie să alergi cît poţi, ca să rămîi în acelaşi loc"), capitalismul trebuie să se extindă numai pentru a-şi menţine funcţiile vitale. Se poate extinde totuşi doar pe socoteala acelor părţi ale lumii care nu au fost încă modelate după chipul său : „Condiţia imediată şi indispensabilă pentru capital şi acumularea sa o reprezintă existenţa cumpărătorilor necapitalişti de plusvaloare... [A]cumularea de capital, ca proces istoric, depinde în toate privinţele de straturile sociale şi de formele de organizare socială necapitaliste", adică de economiile naturale, de ţărani şi de micii producători. Problema e totuşi că, pentru a deveni eficiente în această „realizare a plusvalorii" de care depinde acumularea („Capitalul are nevoie să cumpere produsele tuturor straturilor şi societăţilor necapitaliste şi să-şi vîndă mărfurile tot acestora"), elementele necapitaliste trebuie să fie mai întîi transformate în „cumpărători", ceea ce înseamnă că modurile necapitaliste de cîştigare a existenţei trebuie subminate şi înlocuite cu cele capitaliste. Acest lucru, la rîndul său, înseamnă că totuşi, deşi capitalismul „are nevoie de organizări sociale necapitaliste drept cadru al dezvoltării sale", „el procedează prin asimilarea condiţiei înseşi care îi poate asigura singură existenţa".

> Organizările necapitaliste oferă un sol fertil capitalismului ; mai strict : capitalul trăieşte pe baza ruinelor unor asemenea organizări şi, deşi *mediul* necapitalist e

indispensabil pentru acumulare, aceasta se produce totuşi pe socoteala mediului necapitalist, înghiţindu-l[23].

Se poate spune, conform părerii Rosei Luxemburg, că sfîrşitul capitalismului a fost scris în logica sa încă de la începutul propriei istorii. Capitalismul, în această naraţiune, este un sistem sinucigaş parazit, care vlăguieşte şi ucide treptat organismul ce-l hrăneşte, şi moare împreună cu gazda/victima sa. Rosa Luxemburg, cu siguranţă, nu acceptă posibilitatea ca sistemul muribund să tîrască societatea omenească în mormînt ; ea crede că, înainte de a bate ora sfîrşitului, proletariatul, victima principală şi cea mai dureros lovită de proasta administrare a capitalismului, se va revolta ; excrescenţa canceroasă va fi îndepărtată şi se va reinstaura sănătatea morală prin noua organizare socialistă a societăţii. Totuşi, după cum ştim acum, aceasta nu a fost altceva decît expresia unei speranţe, dar chiar şi atunci a fost oferită doar ca expresia unei speranţe. Rosa Luxemburg nu a explicat niciunde cum se va descurca economia socialistă fără acumulare sau – dacă acumulează – cum va evita acumularea socialistă logica muribundă a celei capitaliste. Pînă la urmă, societatea condusă sub auspiciile socialismului s-a dovedit a fi supusă aceluiaşi nefericit destin ca şi cel prevăzut de Rosa Luxemburg pentru societatea capitalistă – cu o slăbiciune crucială în plus, totuşi : deoarece societăţile ce s-au autointitulat socialiste, fiind societăţi totalitare, au distrus sistematic forţele spirituale sau politice care, în mod evident, ar fi putut încetini sau opri prăbuşirea, ca să nu mai spunem şi a-i schimba sensul, nu a existat aproape nici un obstacol în pornirea de nestăvilit către epuizarea tuturor surselor de energie vitală. Indiferent dacă economia capitalistă, pe care socialismul a încercat din răsputeri „să o ajungă din urmă şi să o depăşească", îl va urma sau nu în mormînt, remediul oferit de Rosa Luxemburg a pierit înaintea bolii pe care spera s-o vindece.

Totuşi, cu problemele economiei de piaţă dominante, ce nu arată nici un semn de rezolvare, cu acest tip de economie ce trece dintr-o criză în alta şi cu toate soluţiile propuse, reduse la simple accese spasmodice ale freneziei controlării crizei, poate fi scuzat acela care suspectează că modelul Rosei Luxemburg a însemnat mai mult decît s-a văzut la timpul respectiv. Puterea sa premonitorie reală – şi extraordinară – poate fi revelată de îndată ce sînt îndepărtate învelişurile

[23] Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, trans. Agnes Schwarzschild, Routledge, London, 1951, pp. 366, 387, 416.

exterioare ale plusvalorii şi ale teoriei valorii forţei de muncă şi sînt spulberate iluziile economiei industriale/de piaţă, astfel încît ceea ce mecanismele modelului descris au prelucrat cu adevărat să devină vizibil.

Indiferent dacă prelucrarea are o formă „capitalistă" sau „socialistă", lucrurile rămîn aproximativ aceleaşi. Se întîmplă la fel cu toate variantele de organizare socială cunoscută ca modernism. După cum am văzut mai sus, epoca modernă a debutat cu exploatarea surselor neînsufleţite de energie, fapt esenţial ce a permis eliberarea acţiunii de scopurile determinate din punct de vedere cultural (tradiţional) şi descătuşarea mijloacelor ; dominaţia mijloacelor asupra scopurilor (bazată pe excesul permanent de mijloace faţă de scopurile existente) a însemnat o trecere inevitabilă de la acţiunea motivată prin *ceea ce trebuia făcut* la acţiunea determinată tot mai mult de *ceea ce putea fi făcut*. În toată epoca modernă, potenţialul excesiv al acţiunii a fost desfăşurat în efortul neîncetat de a „îmbunătăţi" ordinea existentă (sau, mai degrabă, de a înlocui ordinea „naturală", compromisă şi desfiinţată în timp, cu ordinea creată artificial). Din perspectivă istorică, modernismul apare ca o înclinaţie continuă, totuşi neconvingătoare pînă la urmă, către o ordine raţională lipsită de contingenţă, de accidente, de lucruri care pot „scăpa de sub control". Tocmai pentru a menţine o asemenea ordine artificială, veşnic precară şi mereu departe de propriul ideal, a avut nevoie modernismul de cantităţi imense de energie, pe care sursele însufleţite nu le puteau asigura, şi de cantităţi tot mai mari după aceea : construirea oricărei ordini a inclus neapărat sarcina de a curăţa mizeria şi resturile lăsate de eforturile ratate de a o consolida pe cea anterioară.

După cum sublinia Alf Hornborg de la Universitatea din Göteborg, în studiul său revelator şi revoluţionar[24], structurile

> nu consumă cu adevărat „energie", care nu poate fi nici creată, nici distrusă, ci mai degrabă *ordinea* ce o pot obţine din aceasta. Exergia este o calitate a energiei,

---

[24] Cf. Alf Hornborg, *Machine Fetishism, Value, and the Image of Unlimited Good : Towards a Thermodynamics of Imperialism*, în „Man", vol. 1, 1992, şi *Codifying Complexity : Towards an Economy of Incommensurable Values*, text reluat pe baza unei comunicări susţinute la a doua întîlnire a Societăţii Internaţionale de Economie Ecologică de la Stockholm, 3–6 august 1992. Calitatea revoluţionară a analizelor lui Hornborg e demonstrată de imposibilitatea de a găsi alte studii de „interes asemănător" şi cu afinitate teoretică. Hornborg însuşi aminteşte, ca predecesor intelectual al său, studiul prea puţin remarcat al lui N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, şi ca singură cercetare contemporană, oarecum similară, studiul şi mai obscur publicat de H. T. Odum şi J. E. Arding, *Energy Analysis of Shrimp Mariculture in Equador*, Coastal Resources Centre, University of Rhode Island, 1991.

indicînd gradul de ordine sau de informare pe care îl conține. Această ordine din energie poate fi „întruchipată" în ordinea structurilor materiale sau reconvertită în radiație, dar întotdeauna cu o pierdere ulterioară din ordinea totală.

Putem spune – contrar bunului simț saturat din punct de vedere ideologic – că „producerea de ordine" (și fiecare act productiv reprezintă un act de ordonare sau de reordonare) este, în esență, un eveniment distructiv : local, produce mai puțină ordine decît și-a însușit din rezerva totală, în acest scop ; ca să folosim limbajul termodinamicii, se poate afirma că fiecare „act de a face ordine" sporește entropia, adică scade „ordinea totală". Ceea ce rezultă este că eforturile localizate de a ordona duc la un haos global nu doar din cauza greșelii (rectificabile) de coordonare insuficientă, ci și din cauza legii inexorabile a termodinamicii, lege care nu poate fi modificată și ale cărei consecințe nu pot fi corectate pe termen lung : scutirea, pentru o vreme, a unui loc anume de tendința entropică poate fi realizată doar prin creșterea entropiei în altă parte. În termeni mai practici, aceasta înseamnă că modernismul înclinat spre construirea unei ordini raționale acasă poate avea cît de cît succes local doar printr-o redistribuire foarte inegală a resurselor mondiale de energie, adică privînd alte părți ale lumii de „capacitățile lor pentru ordine", de rezervele lor de exergie. După cum subliniază William Leiss în studiul său recent, referindu-se la insulele privilegiate de „modernism elevat",

> o foarte mică parte din sistemul nostru se autoreînnoiește, cu excepția nevoilor care îl fac să meargă înainte, și astfel trebuie să căutăm, în locuri tot mai îndepărtate, cu costuri tot mai mari și cu tehnologii tot mai secrete, materiale și energie pentru a-l alimenta...
> Privațiunile continue la care sînt supuși mulți locuitori ai pămîntului sînt considerate remediabile prin aplicarea aceleiași tehnologii industriale ce a adus prosperitate minorității favorizate... [Dar] obstacolele practice în calea realizării acestei promisiuni sînt uriașe. Cum să asiguri creșterea înzecită a resurselor disponibile și a energiei necesare pentru aducerea populației globului la nivelul de consum nord-american?[25]

[25] William Leiss, *Under Technology's Thumb*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1990, pp. 94, 81. Urmîndu-l pe Barry Commoner, Leiss sugerează că aproximativ 85% din energia consumată pentru construirea tipului modern de ordine e risipită : „Irosirea uriașă a resurselor pare a fi o funcție necesară a acestei răsturnări accelerate, a acestei variabilități a nevoilor și a produselor" (p. 94).

Cîtă vreme se bazează pe anumite tipuri de pastoralism şi de agricultură – spune Hornborg – societăţile „pot trăi teoretic în armonie cu mediul (adică într-o «stare stabilă») atîta cît străluceşte soarele pe cer". Societatea modernă, pe de altă parte, se bazează pe producţia industrială, care, împreună cu comerţul, constituie o formă de „apropriere a energiei" şi se poate perpetua doar atît timp cît asigură cu adevărat achiziţionarea de noi resurse cu un conţinut de exergie mai ridicat decît exergia consumată în produsele din trecut (pentru a compensa emisiunea de căldură, deşeurile şi poluarea – pierderile inevitabile din capacitatea de producere a ordinii). Din punctul de vedere al procesului entropic, neglijat sistematic sau expus deliberat de teoria economică a societăţilor moderne, tot acest „schimb" este inegal şi trebuie să rămînă inegal, fiindcă „doar ca să asigure întreţinerea, industria trebuie plătită cu *mai mult* pentru produsele sale decît cheltuieşte pe materiile prime, deşi a realizat o *scădere* în suma totală a ordinii". Contrar realităţii, sistemul economic modern se bazează pe pretenţia că valoarea e *generată* în procesul de producţie. Dar „valoarea" pentru care se plăteşte în schimb este de fapt *consumul* de energie, iar pentru ca fantezia aceasta să fie susţinută, suma totală a ordinii trebuie să continue să scadă. „Doar dintr-o perspectivă *locală*" poate producţia industrială, acea continuă „absorbţie" de negentropie, să apară „productivă" sau „eficientă".

> Această situaţie de durată constituie motorul (a) extinderii continue, imperative, a producţiei („creştere"), în primul rînd prin intensificarea mecanizării („dezvoltare tehnologică"), (b) al extinderii occidentale în căutarea de noi pieţe (imperialism) şi (c) al procesului predominant de inflaţie, provenit din lupta de a menţine suma vînzărilor mereu cu un pas înaintea sumei costurilor.

Creşterea, imperialismul şi inflaţia sînt toate, pînă la urmă, sinucigaşe în consecinţele lor pe termen lung şi doar bucuria sporirii locale (şi temporare) a ordinii, greşit prezentată ca vîrful de lance al „progresului global", poate masca pentru o vreme adevărata lor natură. Ele sînt şi trăsături inevitabile ale buclei socio-economice (care, din nou, numai pe plan local, deviază şi ascunde linearitatea globală a creşterii entropice) pusă în mişcare de abaterea de la „schimbul echilibrat", punctul de cotitură salutat ca „proces modernizator". Oricît de departe şi de mult s-ar răspîndi, emanciparea pe care modernismul a adus-o cu sine (eliberare faţă de natură, fragilitatea constrîngerilor tradiţionale, infinitatea potenţialului uman, posibilitatea unei ordini dictate doar de raţiune) a constituit de la început şi va rămîne veşnic un

fenomen în ultimă instanță local, un privilegiu obținut de unii pe cheltuiala altora ; poate fi susținut, pentru o vreme, doar cu condiția *schimbului inegal* cu alte sectoare ale societății globale. Ceea ce am ajuns să denumim „creştere economică" e procesul de *expropriere* a ordinii, nu de sporire globală a sa. Această „creştere economică" reprezintă dorința insațiabilă a industriei de noi şi mari profituri, dar profiturile (adică surplusul de bani la sfîrşitul ciclului de producție) nu sînt decît pretenții de noi surse de energie, pentru a fi consumate în următorul ciclu. Citām iarăşi din Hornborg :

> Orice sistem economic axat pe producția industrială trebuie să plătească puțin pentru materiile prime, deoarece trebuie să se asigure că prețul și conținutul de „exergie" sînt invers legate. O economie de piață e modul cel mai elegant de a da frîu liber unor asemenea discrepanțe. Noțiunea de preț „corect" implică faptul că ceea ce se schimbă este „exergia" *intactă* cu „exergia" *consumată*. Produsele finite și materiile prime sînt valori incomensurabile deoarece, din punct de vedere termodinamic, produsele sînt materii *deteriorate*. Cum am putea spune cît valorează un măr proaspăt în sîmburi de mere?

Cît mai poate continua jocul? Probabil cîtva timp. Atîta cît noi surse de „exergie" pot deveni accesibile în vederea exploatării şi astfel noi teritorii şi noi populații pot fi transformate în furnizori de „exergie" sau lăsate să se risipească şi să dispară dacă nu se poate găsi un loc semnificativ pentru ele în cadrul schimbului inegal. Limitele inegalității nu au fost atinse încă (adică limitele inegalității pe care aceia a căror opinie contează şi aceia capabili să-şi facă opiniile cunoscute sînt pregătiți să le considere „tolerabile" sau, şi mai bine, să nu le ia în considerare deloc). Schimbul inegal se perpetuează de la sine ; el precipită dezechilibrele puterii economice şi militare, care extind „limitele tolerabilității" inegalității şi permit părții privilegiate a schimbului să doboare noile bariere din calea exproprierii. „Presa bună" de care se bucură inegalitatea în prezent în toate insulele de privilegii, climatul opiniei unde e de bun gust să dezaprobi „utopiile egalitare", să inviți săracii şi nefericiții „să se ajute pe ei înşişi", să consideri „statul bunăstării" un eşec şi redistribuirea veniturilor sub controlul societății contraproductivă, să proclami foametea şi şomajul în masă ca preț acceptabil al libertății – toate acestea sînt semne sigure că o altă barieră, etică, e pe cale de a fi doborîtă (sau, mai degrabă, că pretenția de a o respecta trebuie suprimată, deoarece pămîntul începe să se cutremure sub paşii „societăților avansate" care consideră acum „avansarea" tot

mai greu de susținut, iar tăierea capului înlocuiește misiunea civilizatoare). Deficitele imense din comerț afișate fără reținere de tot mai multe „țări avansate" demască natura expropriatorie a „comerțului liber", deși datornicii „avansați" se străduiesc să înăbușe dezvăluirea în zarva legată de datoriile uriașe ale celor defavorizați. Minciuna secolului – care botează regiunile sărăcite ale globului ca fiind „în curs de dezvoltare" – contribuie încă la atenuarea dezacordului și a rezistenței față de expropriere, fluturînd mirajul „ajungerii din urmă" a celor bogați sub ochii celor săraci, în timp ce se poate conta încă pe intervențiile militare selective pentru prevenirea cristalizării disensiunilor dușmănoase în opoziții viabile. Limitele sînt fragile și pot fi extinse dacă sînt forțate suficient de mult și dacă nimeni din partea cealaltă nu are puterea și hotărîrea să se opună. Nu există nici un moment clar cînd cineva poate spune cu încredere că înghițirea cozii s-a sfîrșit și a început înghițirea șarpelui. Șarpele însuși nu va avea niciodată, din păcate, ocazia să afle că momentul acela a trecut.

Argumentația de mai sus transmite foarte clar un mesaj : contrar opiniei larg răspîndite asupra modernismului ca primă civilizație universală, putem spune că el este o civilizație deosebit de nepotrivită pentru universalizare. Reprezintă, prin natura sa, o formă insulară de viață, care se reproduce doar prin *adîncirea* diferenței între sine și restul lumii printr-o autoafirmare care „dez-vrăjește", dezautorizează și desemnifică acel rest, transformat acum în resursă de hrană. O asemenea autoafirmare nu constituie o greșeală reparabilă de prostie politică sau de pură lăcomie, nici o miopie temporară a cărei dispariție poate fi determinată sau negociată prin impunerea unei voințe mai puternice sau prin consens politic, atins de actori raționali. Modernismul nu poate supraviețui apariției egalității. Endemic și organic, modernismul este o formă parazită de aranjament social ce-și poate opri acțiunea parazită doar atunci cînd organismul gazdă este secătuit de seva lui vitală.

Șansele de a stopa răul înainte să devină incurabil sînt reduse prin înclinația teribilă a modului modern de viață de a abate opoziția, ridicată împotriva privilegiului său, de la principiul privilegiului însuși și de a o remodela ca impuls înspre căutarea de noi privilegii (prin mărirea numărului privilegiaților). Această înclinație catastrofală este exprimată irațional în credința consensuală că e nevoie de „mai mult modernism" pentru a vindeca rănile provocate de modernism. Înclinația în cauză poate fi considerată un caz specific al unei tendințe mult mai generale a conflictelor apărute în condiții de inegalitate : tendința de a nutri gelozie,

din partea celor privilegiați (cei ce dețin deja valoarea rîvnită) și invidie, din partea celor defavorizați (cei înclinați să găsească explicația pentru „inferioritatea“, definită din punct de vedere social, a poziției în care se află, în nedeținerea acelei valori). În cazurile de gelozie și de invidie, în egală măsură, după cum afirmă Georg Simmel, „este în joc o valoare pe care o a treia parte ne împiedică, în mod real sau simbolic, să o obținem sau să o păstrăm“[26].

Impactul cel mai fecund al invidiei constă totuși în transformarea „ideilor celor ce domină“ în „idei ce domină“. O dată ce s-a creat din punct de vedere social legătura între poziția privilegiată și anumite valori, cei defavorizați sînt îndemnați să caute compensații pentru umilința îndurată, cerînd asemenea valori pentru ei înșiși, sporind astfel puterea de seducție a acelor valori și întărind credința în puterile lor magice. Nu doar cei privilegiați predică nevoia de mai mult modernism pentru vindecarea relelor modernismului ; cei defavorizați, în general, acceptă ideea cu entuziasm și uitare de sine. Ei cer doar refacerea cărților, nu un nou joc. Ei nu dau vina pe joc, ci doar pe mîna mai puternică a adversarului. Cele mai numeroase mișcări de protest social pe care le produce modernismul sînt cele ce pretind *redistribuirea* profiturilor și nu *revizuirea* definiției acestora sau *demontarea* mecanismului de producere a lor. Dintr-o asemenea competiție, autoritatea modernismului și toate elementele sale de credință ies fortificate. Puțini oameni sînt mai entuziaști decît propriile victime, în privința calităților sale, și încă și mai puțini privesc așa necritic pretențiile sale precum aceia care speră să le vină rîndul la privilegii. Astfel, Molefi Asante, autorul afroamerican al lucrării *Afrocentricity,* pretinde recunoașterea, pentru negri, a meritului fondării civilizației europene (prin Egipt și invențiile sale legate de principiile matematicii, ale medicinei și ale arhitecturii), în timp ce reverendul Louis Brown din Jackson, Mississippi, sugerează că generalul Schwarzkopf ar trebui să ia lecții de artă militară de la (negrul) Hannibal[27].

Eu sugerez că cel mai mare dintre pericolele specifice modernismului constă în combinarea puterii sale de seducție cu non-

---

[26] Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliation*, trans. Kurt H. Wolff, Free Press, New York, 1964, p. 50. Simmel continuă : „Pentru individul invidios este irelevant dacă i se refuză binele pentru că altcineva îl deține sau dacă pierderea binelui sau renunțarea la el, din partea acelui alt individ, nu-i permite lui să-l obțină“ (pp. 50–51).

[27] Citat după Annick Cojean, *Désarois américains*, în „Le Monde“, 30 octobre 1992, p. 6.

universabilitatea sa. Prima trăsătură o împinge constant către extreme pe care cealaltă trăsătură nu i-ar permite niciodată să le atingă sau, mai degrabă, modernismul merge, fără oprire, spre şi dincolo de punctul unde reziduurile depăşesc posibilităţile de reciclare, iar pericolele produse pot fi mai mari decît capacitatea de rezolvare a problemelor. Mişcarea pare de neoprit fiindcă, oricît de profunde şi de larg răspîndite ar fi premoniţiile legate de atingerea acelui punct, fiecare instituţie socială şi efect psihologic al modernismului, ca să nu mai amintim interesele economice create de piaţă, militează împotriva oricărei schimbări efective de direcţie.

În căutarea soluţiilor etice la problemele modernismului

Hans Jonas, filosoful etic care şi-a dedicat majoritatea lucrărilor contradicţiei dintre ceea ce trebuie şi ceea ce poate să facă moralitatea în condiţiile modernizării exagerate, a văzut rădăcinile problemei în puterile formidabile ale tehnologiei moderne : scara consecinţelor posibile ale acţiunilor umane a depăşit multă vreme imaginaţia morală a actorilor. Conştient sau inconştient, acţiunile noastre afectează teritorii şi perioade mult prea îndepărtate pentru impulsurile morale „naturale" ce se luptă în van să le asimileze sau abandonează lupta cu totul. Moralitatea pe care am moştenit-o de la timpurile premoderne – singura moralitate ce o avem – e o moralitate de proximitate şi, ca atare, jalnic de neadecvată într-o societate unde orice acţiune importantă este o acţiune bazată pe distanţă.

> Binele şi răul de care acţiunea trebuia să ţină seama se aflau aproape de aceasta, fie în practica însăşi, fie în imediata sa apropiere, şi nu constituiau o problemă de planificare îndepărtată.
> Proximitatea scopurilor ţinea de timp, ca şi de spaţiu... Universul nostru etic se compune din contemporani şi vecini...
> Toate acestea s-au schimbat decisiv. Tehnologia modernă a introdus acţiuni la o scară atît de neobişnuită, obiecte şi consecinţe pe care cadrul vechii etici nu le mai poate susţine[28].

---

[28] Hans Jonas, *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974, pp. 7, 8. Jonas admite că vechile prescripţii ale eticii „aproapelui" sînt încă valabile – dar într-o strînsă vecinătate, „în intimitatea imediată" a „sferei zilnice de interacţiune umană" – nu pe „tărîmul tot mai extins al acţiunii colective, unde executant, acţiune şi efect nu mai sînt aceleaşi ca în sfera apropiată" (pp. 8–9).

Neasistată, imaginația individuală nu poate să cuprindă acțiuni la o asemenea scară și să vadă prin ele pînă la cele mai îndepărtate consecințe. Nu este nici chemată, nici determinată să se întindă atît de mult ; conștiința noastră morală e satisfăcută o dată ce responsabilitatea față de cel apropiat și drag a fost asumată și îndeplinită. Efectele îndepărtate a ceea ce facem sau ce renunțăm să facem fie rămîn nevăzute și astfel neîngrijorătoare, fie sînt prezentate și considerate a fi luate în calcul de intermediari ce nici nu pretind, nici nu acceptă cu plăcere interesul nostru prea viu, ca să nu mai amintim de intervenție. Nu simțim responsabilitatea „în mod natural" pentru asemenea evenimente îndepărtate, oricît de strîns se împletesc ele cu ceea ce facem sau ne abținem să facem. În general – sugerează Jonas – nu ne mai putem baza pe capacitatea noastră morală pentru a rezolva chestiunea responsabilității față de ceea ce nici nu vedem, nici nu știm, ci față de ceea ce contează cu adevărat dintre consecințele multiple, apropiate sau îndepărtate, prezente sau viitore, ale acțiunilor noastre.

Întrucît ceea ce facem afectează alți oameni, iar ceea ce facem cu puterile sporite ale tehnologiei are un efect și mai mare asupra oamenilor și a mai multor oameni decît oricînd înainte, semnificația etică a acțiunilor noastre atinge în prezent culmi fără precedent. Dar mijloacele morale pe care le avem pentru a o absorbi și controla rămîn aceleași ca în faza „industriei casnice". Responsabilitatea morală ne face să avem grijă de copiii noștri pentru a fi hrăniți, îmbrăcați și încălțați ; nu ne poate oferi totuși multe sfaturi practice în fața imaginilor stupefiante ale unei planete epuizate, uscate și supraîncălzite, pe care copiii noștri și copiii copiilor noștri o vor moșteni și vor trebui să o locuiască, drept urmare directă sau indirectă a nepăsării noastre colective actuale. Moralitatea ce ne-a ghidat întotdeauna și ne ghidează încă astăzi are mîini puternice, dar scurte. Are nevoie cu adevărat acum de mîini foarte, foarte lungi. Ce șanse există ca să crească?

Nu multe, la prima vedere. „Exact aceeași mișcare ce ne-a adus în posesia puterilor care trebuie acum reglementate prin norme a erodat bazele din care puteau proveni aceste norme." „Tremurăm acum în goliciunea nihilismului în care cvasiomnipotența se alătură cvasideșertăciunii, capacitatea maximă științei minime"[29]. Nu înseamnă doar că, proclamînd independența rațiunii umane, modernismul a respins

[29] Jonas, *Philosophical Essays*, p. 19.

pretenția lui Dumnezeu de a impune soarta omului și că a subminat astfel cele mai solide baze ale învățăturii morale din trecut. Rădăcinile neputinței morale actuale sînt mai adînci. „Mişcarea modernă“ a pulverizat orice baze pe care pot sta preceptele morale, a compromis moralitatea ca atare : responsabilități ce depăşesc obligațiile contractuale, „a fi pentru“ ce nu se poate reduce la „a fi pentru sine“, valori ce intră în conflict cu principiul suprem al eficienței maxime, scopuri ce interzic utilizarea de mijloace sigure. Dintre autoritățile pe care modernismul le învesteşte cu putere şi le promovează, pasiunile morale neraționale, neutilitare, neprofitabile sînt absente la modul cel mai spectaculos. Cu excepția predicilor de duminică şi a cuvîntărilor mieroase ale politicienilor în căutare de voturi, ele apar, în viziunea modernă, la fel cum apare zgomotul, coşmarul şi insulta la adresa tehnicienilor, pe canalele de comunicații.

Cu consecințele inumane, tot mai evidente, ale pornirii moderne către o ordine „complet umană“ pe pămînt, creşte sentimentul că – în ciuda tuturor refuzurilor şi a impedimentelor practice – acțiunile supuse, zice-se, doar evaluării tehnice, sînt departe de a fi neutre din punct de vedere moral şi cer o analiză morală, iar, la modul ideal, chiar un fel de reglementare etică. Anularea distanței spațiale, măsurate de accesibilitatea acțiunii umane – care uneori a aplaudat, dar mult mai des a deplîns realizările tehnologiei moderne – nu a fost egalată de anularea distanței morale, măsurate de accesibilitatea responsabilității morale, dar ar trebui să fie egalată. Întrebarea este cum ar putea să se întîmple aşa ceva.

Primul lucru demn de luat în considerare îl reprezintă pericolele ce se adună sistematic ca rezultat direct, deşi neprevăzut, al jocului liber al mijloacelor „eliberate“ de scopuri. Aceste pericole amenință viețile şi fericirea multor altor oameni, îndepărtați în timp şi spațiu, şi aflați într-o situație care foarte frecvent exclude orice răspuns ; acțiunile ce produc pericole sînt, de regulă, unidirecționale. Ele nu constituie schimburi, de aceea, nu pot fi limitate sau reglementate sau menținute în alt mod într-un cadru fix, prin contracte, demonstrații reciproce de forță, negocieri sau căutare de consens. Sugerez că niciunde altundeva decît în cazul acțiunilor la mare distanță, tipice societății noastre *high-tech,* scopurile nepremeditate ale acțiunii nu se potrivesc mai bine cu imaginea unui Celălalt slab, vulnerabil, lipsit de putere, după cum a fost descris de Lévinas ; ele sînt într-adevăr lipsite de putere pentru că nu pot plăti ceea ce s-a făcut pentru ele (şi nici nu pot recompensa

faptele noastre) şi vulnerabile pentru că nu ne pot împiedica să facem ceea ce considerăm că merită făcut ; o dată pentru totdeauna, fără nici o speranță de inversare a rolurilor, sînt imobilizate ca receptori ai acțiunii în care noi sîntem singurii subiecți activi. După cum subliniază Arne Johan Vetlesen, această împrejurare demonstrează

> imperfecțiunea extremă a oricărei etici care leagă responsabilitatea de reciprocitate. Indivizii nenăscuți nu se pot ridica să-şi revendice drepturile ; reciprocitatea le este în mod iremediabil inaccesibilă. Totuşi, acest fapt empiric... nu îi exclude ca destinatari ai responsabilității noastre.
> Dreptul lor de bază e dreptul la o viață pe o planetă de nelocuit din punct de vedere ecologic ; ca să nu mai trebuiască să avem grijă ca ei să nu vadă niciodată lumina zilei[30].

Extinderea responsabilității de care are nevoie şi fără de care nu se poate descurca „societatea cu riscuri", exceptînd cazul cu rezultate catastrofale, nu poate fi argumentată sau promovată în condițiile cele mai cunoscute şi acceptate în tipul nostru de societate, cele de schimb corect şi de reciprocitate a beneficiilor. Indiferent ce altceva ar fi să fie moralitatea dorită, ea trebuie să fie înainte de toate şi în cel mai înalt grad o etică a *autolimitării* (aşa cum moralitatea *proximității* a fost întotdeauna şi a trebuit să fie). Exact ca şi în contextul „asocierii morale", sarcina vizualizării consecințelor acțiunii sau inacțiunii (şi vina de a neglija necesitatea vizualizării lor sau de a le vizualiza incorect) şi modelarea acțiunii pe măsura unor asemenea consecințe, revine clar şi categoric actorului. Scuza „nu am ştiut", „nu am vrut" nu constituie o scuză pe care responsabilitatea morală, la orice nivel, să o accepte (deşi reprezintă o scuză acceptabilă într-un tribunal, cu condiția ca ignorarea

---

[30] Arne Johan Vetlesen, *Relations with Others in Sartre and Lévinas : Assessing the Implications for an Ethics of Proximity* (citat de la p. 25 din textul nepublicat datat ianuarie 1993). Despărțirea responsabilității de reciprocitate este, după părerea lui Vetlesen, actul decisiv care pune teoria etică a lui Lévinas în contradicție cu aproape toate celelalte teorii. Oricît de sofisticată şi de atent argumentată ar fi teoria etică a lui Rawls, chiar şi acolo „apelul la «justiție ca dreptate» este îndreptat către preocuparea fiecărui individ față de propriul loc şi destin posibil în aranjamentul politic, a cărui valoare etică e sfătuit să o evalueze. În acest sens, «reversibilitatea perspectivelor» atinsă la nivelul postconvențional al raționării morale în teoria fecundă a lui Lawrence Kohlberg, nu are o soartă mai bună. Indirect, aceasta se aplică şi la strădania neobosită a lui Habermas de a include aceeaşi idee – responsabilitatea universalizată în asumarea rolurilor, concepută ca reciprocitate universalizată – în discursul său asupra eticii" (p. 22).

menționată să nu fie ignorare a Legii înseşi). Indiferent dacă mă aflu în interiorul cercului proximității sau în afara lui, sînt răspunzător din punct de vedere moral pentru ignoranța mea, în acelaşi fel şi în aceeaşi măsură în care sînt răspunzător din punct de vedere moral pentru imaginația mea şi pentru întinderea ei la limită, atunci cînd trebuie să acționez sau să mă rețin de la acțiune.

„Prima datorie“ a oricărei etici viitoare, spune Hans Jonas, trebuie să fie „vizualizarea efectelor îndepărtate ale întreprinderii tehnologice“. Etica, aş adăuga eu, diferă de practica obişnuită actuală de controlare a crizei prin faptul că trebuie să se ocupe de ceea ce nu s-a întîmplat încă, de un viitor care e în mod specific tărîmul nesiguranței şi terenul de joc al unor scenarii conflictuale. Vizualizarea nu poate pretinde niciodată că oferă tipul de siguranță pe care experții, cu cunoştințele lor ştiințifice şi cu mai mica sau mai marea lor credibilitate, afirmă că îl garantează. Datoria de a vizualiza impactul viitor al acțiunii (asumată sau neasumată) înseamnă a acționa sub presiunea unei nesiguranțe acute. Poziția morală constă exact în a te convinge că incertitudinea aceasta nu e nici respinsă, nici suprimată, ci conştiincios adoptată. Îndeplinirea eficientă a sarcinii apropiate (o strădanie ce permite mai multă siguranță sau măcar mai multă încredere) este supusă, de o persoană morală, unei evaluări *de gradul doi* – prin standarde nu neapărat specifice sarcinii apropiate şi cel mai probabil neținînd seama de cîştigurile şi pierderile directe sau indirecte ale executantului – iar această evaluare deschide porțile îndoielii şi unei a doua analize, care concurează să fie prima. Pesemne că se pot concepe moduri de acțiune, prescrise algoritmic şi fără echivoc corecte, dacă sarcina e apreciată doar prin criterii de eficacitate sau prin utilizarea cea mai eficientă a resurselor disponibile (aşa cum atitudinea tehnologică o determină să fie apreciată). O dată ce e adoptată o poziție morală, totuşi, sînt aplicabile doar principii euristice : reguli empirice care nu păstrează nici măcar garanția obiceiurilor trecute şi care nu pot promite cu onestitate mai mult decît o şansă vagă de succes şi o speranță de a evita ce e mai rău. Ceea ce trebuie să ghideze viitoarea etică, sugerează Jonas, este *Euristica Fricii*, subordonată, la rîndul său, *Principiului Nesiguranței* : „Profeției răului trebuie să i se acorde mai multă atenție decît profeției fericirii“. Pentru o euristică născută din pericol şi care

acumulează mereu pericole, „prima urgență este neapărat o etică a prezervării şi a prevenirii, nu a progresului şi a perfecțiunii"[31].

Cel mai mare, cel mai radical rău dintre toate este însă amenințarea cu domnia liberă a valorilor tehnologice, şi, într-adevăr, după cum am văzut anterior, cu tendința cea mai intimă a civilizației moderne. În dilema „a fi sau a nu fi" din zilele noastre, e în joc modernismul însuşi. Deoarece valorile moderne sînt cele mai solid înrădăcinate în conştiința de sine a societății noastre şi cele mai intens apărate şi nutrite de instituțiile sale, perspectivele eticii susținute de Jonas – şi în special în situațiile cînd etica este foarte necesară – nu arată foarte încurajator. Rămîne să vedem cum poate fi tradusă nevoia intuitiv evidentă de „moralitate la distanță spațială şi temporală" în interese sociale efective şi, în consecință, în forțe politice reale. Revelația postmodernă a morbidității naturale a modernismului poate fi de ajutor. Dar faptul că nu are încredere în certitudini şi că nu promite nici o garanție, că refuză să înghețe istoria, în profeții sau în legislație preemptivă, înainte ca istoria să-şi urmeze cursul, constituie cea mai remarcabilă trăsătură a postmodernismului, sursa energiei şi a slăbiciunii sale, în egală măsură.

Responsabilitatea noastră morală colectivă, asemenea responsabilității morale a fiecăruia dintre noi, înoată în apele incertitudinii. Incertitudinea fost întotdeauna patria opțiunii morale, deşi filosofia morală modernă şi practica indiferenței au făcut tot ce au putut pentru a o nega în teorie şi a o reprima în faptă. În acest sens, situația postmodernă a eticii nu e nouă. Ce este cu adevărat nou e caracterul enorm al mizei. Dacă asta e ceea ce ne-a făcut conştiința de sine postmodernă să înțelegem, noua înțelegere mai are cale lungă pînă la compensarea loviturii aplicate certitudinilor noastre călduțe, senine.

---

[31] Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility : In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, 1984, pp. 26, 27, 31. Jonas nu lasă cititorului nici o îndoială că nevoia de prudență e sugerată nu de teama față de neputința tehnologiei, ci față de forța ei : „pericolul de dezastre care însoțeşte idealul baconian al puterii asupra naturii prin tehnologia ştiințifică rezultă nu atît din neajunsurile aplicării sale, cît din dimensiunea succesului" (p. 140). „Principala mea teamă e legată de apocalipsa ce amenință din partea esenței dinamicii spontane a civilizației tehnice ca atare, inerentă structurii sale" (p. 202).

8

O TRECERE ÎN REVISTĂ : LA SFÎRŞIT E ÎNCEPUTUL

Cititorul a fost avertizat la începutul acestei cărţi că nu va rezulta nici un inventar complet de precepte etice, nici un alt sprijin pentru încrederea morală în sine, din analizarea condiţiei persoanei morale în lumea postmodernă. Bănuiesc că promisiunea aceasta negativă a fost respectată în totalitate. Mă îndoiesc că încrederea etică a autorului şi a cititorului a crescut foarte mult pe durata acestei explorări. Şi totuşi cred că spulberarea certitudinii este cîştigul moralităţii. Poate nu genul de cîştig pe care l-am dori şi pe care l-am căuta, ci cîştigul cel mai mare la care putem spera în mod raţional, în timp ce rămînem persoane morale.

Constituie condiţia postmodernă un progres pe calea realizărilor morale ale modernismului? Postmodernismul a zădărnicit ambiţiile moderne ale legislaţiei etice universale, cu baze solide ; dar a distrus oare şi şansele modernismului de însănătoşire morală? În lumea eticii, trebuie văzut postmodernismul ca un pas înainte sau ca un regres?

Sugerez că ambele răspunsuri la această ultimă întrebare sînt adevărate şi ambele sînt false. E o trăsătură generală a schimbării sociale faptul că, în timp ce corectează sau atenuează nedreptăţile de ieri, duce la noi nedreptăţi ce devin ţinta eforturilor curative de mîine. Numai pe durata scurtelor întreruperi de azi – acele halte aflate la jumătatea drumului între stîncile de ieri şi nisipurile mişcătoare de mîine – sînt înregistrate presupuse victorii, amintirea excursiei de ieri e savurată ca un triumf adevărat, iar călătoria de mîine străluceşte ca o ascensiune spre fericire şi diferenţa între victorie şi înfrîngere apare categorică, limpede şi clară.

În cel mai citat dintre toate pasajele sale citate frecvent, Walter Benjamin prezintă sensul descoperit de el în tabloul lui Klee, *Angelus Novus*. Îngerul pictat, aşa cum l-a văzut Benjamin,

> arată de parcă ar fi pe punctul să se îndepărteze de ceea ce priveşte fix. Are ochii mari, gura deschisă, aripile întinse. Aşa se înfăţişează îngerul istoriei. Faţa îi e întoarsă spre trecut. Acolo unde noi percepem un lanţ de evenimente, el vede o singură catastrofă, care mătură ruinele şi i le aduce la picioare. Îngerul ar vrea să rămînă, să trezească morţii şi să întregească ceea ce s-a dărîmat. Dar porneşte o furtună dinspre Paradis, care îi prinde aripile atît de violent încît nu şi le mai poate închide. Această furtună îl aruncă, fără ca el să se poată împotrivi, în viitorul către care stă cu spatele, în timp ce munţi de ruine cresc în faţa lui. Furtuna este ceea ce numim progres[1].

Morţii nu vor fi treziţi, ceea ce s-a dărîmat nu va fi întregit. Muntele de ruine va continua să crească. Cei care au suferit au suferit. Cei care au fost ucişi vor rămîne morţi. Tocmai fuga (sau, mai degrabă, faptul că am fost îndepărtaţi) de oroarea ireversibilului şi a iremediabilului ne pare – nouă care am fost respinşi – un „lanţ de evenimente". Totuşi, doar pare aşa ; numai neîncetinirea vîntului, care împiedică întoarcerea în Paradis, face ca lucrurile să pară astfel. Sîntem menţinuţi în zbor de forţa respingerii, nu de cea a atracţiei. Ceea ce vrem este să plecăm de aici. Unde sperăm să aterizăm (şi unde chiar aterizăm, deşi numai pentru o clipă trecătoare, destul pentru ca aripile obosite să prindă din nou avînt) este un „acolo" la care ne-am gîndit puţin şi despre care ştim şi mai puţin. Noutatea locului va oferi un răgaz – pînă ce lacrimile de bucurie se usucă, ochii se adaptează şi descoperă că muntele de ruine face ceea ce făcea şi înainte, anume creşte.

Evadarea nu va părea totuşi o fugă, dacă nu pentru altceva, măcar pentru credinţa – uneori exprimată sub forma unei utopii vizionare, dar mai adesea doar existentă în acel spaţiu neconfortabil ce separă/leagă teama de disperare – că este un loc în care muntele de ruine nu creşte, că ceea ce e întreg nu se dărîmă, în timp ce ceea ce s-a dărîmat se repară, că morţii se trezesc sau nu mor deloc. Un asemenea loc e viitorul ; cel puţin un asemenea loc nu este niciunde altundeva. Dacă modernismul, aşa cum sugerează Jean-François Lyotard, a căutat legitimitate nu în mitul originilor, nu într-un „act fondator", ci în viitor, dacă viaţa pe

[1] Walter Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, în *Illuminations : Essays and Reflections*, trans. Harry Zohn, Schocken, New York, 1968, pp. 257–258.

baza „unui proiect" a constituit modul caracteristic de existență modernă, acel proiect, acea Mare Idee din esența neliniștii moderne, acea lanternă călăuzitoare de la prora vasului modernismului, a fost ideea de *emancipare*[2] : o idee care-și extrage semnificația din ceea ce neagă și împotriva a ceea ce se revoltă – din încătușările de care vrea să scape, din rănile ce vrea să le vindece – și își datorează farmecul promisiunii de negare. Despre ceea ce ar fi viața fără cătușe sau răni, Marea Idee de Emancipare spune puțin și știe și mai puțin. Acea viață de după emancipare a fost găzduită, la urma urmei, în viitor – un Celălalt absolut, neinteligibilul și inefabilul. Acolo și doar acolo, poate fi considerat în siguranță, căci oricît de mult ți-ai forța ochii, singurul lucru ce-l poți vedea e propria imagine. Astel imaginea poate rămîne veșnic fără pată, felicitîndu-se pentru inocența sa intactă, neîncercată.

Fericirea viitoare a servit drept mască a repulsiei create de prezent. Marea Idee a dat un sens nou, modern suferinței, eliberată de vechea sa semnificație o dată cu destrămarea Paradisului. Era acum, o dată în plus, suferință „în numele", „de dragul" ; ca și înainte, nenorocirea era condiția și garantul fericirii. Dar sensul modern era diferit de cel vechi. Suferința nu mai reprezenta o încercare de cucernicie ; era acum un act cu scop și funcție. Modernismul (al cărui cuvînt de duh este că medicamentul are acum efect dacă nu e amar) nu a declarat război suferinței : a jurat doar anihilarea unei suferințe *fără scop*, fără funcție. Durerea neplanificată și nesolicitată era acum abominabilă și de neiertat ; dar dacă servea un scop, dacă era „un pas necesar" către viitor, durerea putea să fie – trebuia să fie – impusă. Cei sărmani au nevoie de și mai multă sărăcie pentru a învăța cum să se îmbogățească. Unii trebuie să obțină mai puțin astfel încît „economia" să producă mai mult. Cei care trăiesc de azi pe mîine trebuie scoși din plasa lor de siguranță, țesută prin tradiție, spre a fi forțați să consume mai mult pentru propria satisfacție. Trebuie tăiat un membru pentru a salva trupul. Trebuie sacrificate o mie de vieți pentru a salva zece mii. Bunătatea viitorului nu e decît deghizată în cruzime a prezentului.

Dar planificată și cu scop poate fi doar durerea de azi. Durerea de ieri – chiar dacă pretenția de a avea un scop a fost ridicată la ora aceea în numele său – s-a dovedit a fi fără scop și fără rost, de vreme ce viața astăzi nu e mai fericită decît a fost atunci, iar viitorul fericit rămîne, ca

[2] Cf. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance, 1982–1985*, Galilée, Paris, 1988, pp. 36, 45.

şi înainte, de cealaltă parte a orizontului. Astfel, durerea de azi, cea încă nediscreditată, reprezintă un avans față de durerea de ieri : progresul continuă, noi progresăm, *quod erat demonstrandum*. Progresul poate că nu înseamnă mai puțină suferință – nu încă, nu în punctul pe care l-am atins pînă acum. Dar înseamnă într-adevăr reducerea suferințelor *fără funcție*, trecerea neîncetată de la o suferință fără sens la una cu sens : înseamnă a face lumea mai *rațională*.

Cu o singură piatră a raționalității, modernismul a ucis două păsări. A reuşit să reconsidere ca inferioare şi condamnate toate acele forme de viață care nu şi-au înhămat propriile dureri la carul Rațiunii. Şi a obținut un control sigur asupra durerilor ce urma ea însăşi să le impună. Ambele realizări i-au dat încrederea şi curajul de a continua, care altfel i-ar fi lipsit în totalitate. De asemenea, au făcut casa construită de modernism şi guvernată de legi, primitoare pentru cruzimea ce s-a autoprezentat ca etică superioară.

Progres moral?

Facultatea raționalității permite înțelegerea unei serii de evenimente, prezentînd succesiunea temporală ca „dezvoltare“, ca trecere de la o stare inferioară la una superioară, ca un lanț unde fiecare verigă e un mijloc (o condiție necesară sau o cauză) pentru cea care urmează şi unde stările ulterioare dezvăluie retrospectiv sensul celor precedente. Timpul-spațiu invocat de memoria modernă e linear şi vertical, nu ciclic şi orizontal. În acest timp-spațiu, „înainte“ înseamnă „mai jos“ şi „inferior“. De asemenea, „inferior“ înseamnă „învechit“ – o relicvă sau o poticneală a trecutului, un condamnat la moarte într-o celulă, aşteptîndu-şi execuția, un strigoi, un intrus nelegitim în casa prezentului.

Există o variabilă atent tăinuită totuşi în acest proces din care timpul-spațiu apare ca un teren de luptă între viitorul (superior) şi trecutul (inferior). Această variabilă este puterea : superioritatea e încercată şi dovedită în victorie, inferioritatea în înfrîngere. Povestea progresului e spusă de învingători. Cei învinşi sînt blamați. Uneori ei sînt aduşi la tribunal, judecați şi condamnați – drept criminali. Cel mai frecvent sînt doar compătimiți ca bolnavi incurabili, inapți sau imaturi fără speranță ; inferioritatea lor are nevoie de un supraveghetor, nu de un judecător. În nici un caz nu poate fi etichetat drept cruzime tratamentul dur al celor căzuți sau al celor aproape căzuți. Dimpotrivă, undeva adînc, este moral :

o faptă bună pentru cei ce pot trăi într-o lume curățată de criminali și, pentru cei tratați cu duritate, o lecție administrată „spre binele lor".

Trebuie să fii mai întîi învins pentru a fi acuzat de imoralitate, iar acuzația să „țină". Conducătorii Germaniei naziste care au ordonat exterminarea au fost judecați, condamnați și spînzurați, iar faptele lor, care ar fi intrat în cărțile de istorie ca povestea ascensiunii umane dacă Germania ar fi fost victorioasă, au fost clasificate drept crime împotriva umanității. Verdictul e sigur, în aceeași măsură ca victoria ce l-a făcut posibil. Va rezista pînă cînd cărțile vor fi făcute din nou și astfel memoria istorică va fi și ea refăcută pentru a se potrivi altor mîini. Dacă cei victorioși nu sînt învinși la rîndul lor, propria cruzime sau cea a acoliților și a protejaților lor nu va ajunge la judecată. Justiția e suportată de cei învinși, dar cum povestea justiției nu poate fi spusă decît de învingătorii de azi, ea prezintă lumea de fiecare dată ca pe o lume în care imoralitatea și pasibilitatea de pedeapsă sînt sinonime.

Epoca modernă s-a fondat pe genocid și a continuat prin genocid. Într-un fel, rușinea masacrelor de ieri s-a dovedit o slabă protecție împotriva măcelurilor de azi, iar facultățile de înțelegere extraordinare ale rațiunii progresiste au contribuit la a o menține slabă. După cum a observat recent Hélé Béji, „angoasa profundă ce a urmat războiului din Vietnam nu a reprezentat o remușcare pentru sacrificarea oamenilor, ci căința în fața înfrîngerii". Nu ar fi existat nici o angoasă dacă jertfirea nu s-ar fi încheiat prin înfrîngere. (Nu s-au auzit prea multe regrete publice în urma exterminării hotentoților de către buri, sălbăticii comise de Carl Peters în Africa de Sud Germană, sau a reducerii populației din Congo de la douăzeci de milioane la opt milioane sub auspiciile regelui Leopold II al Belgiei.)[3] Dacă există angoasă, ca în urma intervenției umilitoare din Vietnam, lecția învățată de cei învinși este că trebuie o forță mai mare și mai eficientă, nu mai multă conștiință etică. În America, rușinea Vietnamului a contribuit mai mult la perfecționarea tehnicii de război decît la o autoanaliză morală. Cu supravegherea electronică și cu proiectilele inteligente, oamenii pot fi uciși acum înainte de a avea vreo șansă să reacționeze, uciși de la o distanță de unde ucigașul nu vede victimele și de unde, cu atît mai puțin, nu trebuie (sau, într-adevăr, nu poate) să numere cadavrele.

---

[3] Cf. Hélé Béji, *Le Patrimoine de la cruauté*, în „Le Débat", vol. 73, 1993, pp. 164–165. (Béji citează aici studiul făcut de Hannah Arendt imperialismului.) „Există un lucru", spune Béji, „pe care justiția îl împarte cu injustiția ; e nevoie, pentru exercitarea amîndurora, de autoritatea forței" (p. 167). Însăși noțiunea de „crimă împotriva umanității" nu s-ar fi înrădăcinat niciodată în conștiința modernă dacă nu ar fi fost însoțită de o demonstrație convingătoare de forță.

Cei victorioşi – triumfători sau frustraţi – nu se înnobilează moral, dar nici victimele lor. De regulă, victimele nu sînt superioare din punct de vedere etic ucigaşilor ; ceea ce le face să pară moral mai bune şi le face credibilă pretenţia în acest sens, e faptul că, fiind mai slabe, au avut mai puţine ocazii să comită barbarii. Dar nu există nici un motiv pentru care să trebuiască să tragă din înfrîngerea lor învăţăminte diferite de cele trase de învingătorii frustraţi : şi anume că protecţia împotriva calamităţilor viitoare nu constă într-o adoptare de atitudine etică, ci în armament mai mult şi mai puternic (deşi a doua nu o exclude nicidecum pe prima : prima fiind un mijloc util pentru obţinerea celei de a doua, iar a doua fiind un suport sigur pentru prima). Cînd le-a venit rîndul şi au cucerit Laos-ul şi Cambodgia, trupele vietnameze au demonstrat că le-au rămas puţine lucruri neînvăţate de la călăii lor americani. Genocidul înfăptuit de croaţi în timpul dominaţiei naziste i-a determinat pe descendenţii victimelor lor sîrbe cu atît mai mult să ucidă, să violeze şi să epureze etnic. Amintirile Holocaustului întăresc ocupaţia israeliană asupra regiunilor arabe : deportările în masă, raziile, luările de ostatici şi lagărele de concentrare sînt adînc săpate în memorie ca fiind foarte eficiente. Pe măsură ce istoria avansează, injustiţia tinde să fie compensată prin injustiţie cu inversare de roluri. Doar învingătorii, atîta timp cît victoria lor rămîne categorică, sînt cei ce consideră sau reprezintă în mod greşit acea compensaţie drept triumf al justiţiei. Moralitatea superioară e întotdeauna moralitatea celor superiori.

După cum spunea E. M. Cioran, „marii persecutori se recrutează printre martirii cărora nu li s-a tăiat capul“ ; un profet fanatic al „însănătoşirii morale“ a omenirii „corupte moral“ nu e decît un „tiran ratat, un călău aproximativ, la fel de vrednic de ură ca şi tiranii, ca şi călăii de mare clasă“. Societatea, rezumă Cioran, este „un infern de mîntuitori“. „Toate autorităţile îşi au Bastilia lor“ :

> Cel ce propune o credinţă nouă este persecutat, pînă cînd devine el însuşi călău : adevărurile încep printr-un conflict cu poliţia şi sfîrşesc prin a se sprijini pe ea ; căci orice absurditate pentru care ai suferit degenerează în legalitate, după cum şi orice martiriu se termină în paragrafele codului, în gustul searbăd al calendarului sau într-un nume de stradă... Un înger ocrotit de un jandarm – iată cum mor adevărurile şi cum îşi dau duhul entuziasmele[4].

---

[4] E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, trans. Richard Howard, Quartet Books, London, 1990, pp. 5, 172, 74 (E. M. Cioran, *Tratat de descompunere*, în româneşte de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 10, 11, 118).

Nici o victorie împotriva neomeniei nu pare să fi făcut lumea mai sigură pentru omenire. Triumfurile morale evident nu se acumulează ; în ciuda poveştilor despre progres, mişcarea nu e lineară, cîştigurile de ieri nu sînt reinvestite şi nici gratificaţiile o dată acordate nu sînt ireversibile. Mereu, cu fiecare schimbare în balanţa de forţe, revine spectrul neomeniei. Şocurile morale, oricît de devastatoare au fost considerate la momentul respectiv, îşi pierd treptat din efect, pînă cînd sînt uitate. În ciuda întregii lor lungi istorii, opţiunile morale par întotdeauna să înceapă cu începutul.

Nu e de mirare că există motive serioase pentru a pune la îndoială realitatea progresului moral şi, mai ales, a celui de tipul pe care modernismul pretinde că îl promovează. Progresul moral pare ameninţat în esenţa sa, de chiar modul în care e promovat. Afinitatea intimă între superioritatea morală a ordinii şi superioritatea mult prea materială a apărătorilor săi face ca fiecare ordine să devină în mod specific precară şi o invitaţie permanentă la necazuri : îi face nervoşi pe apărători şi invidioşi pe cei protejaţi. Primii nu vor ezita să impună recalcitranţilor ascultare, absolvind constrîngerea comisă ca act moral. Ultimii nu vor ocoli violenţa, pentru a-şi cîştiga dreptul la acordarea sau la refuzul iertării.

Noua dezordine mondială sau reorganizarea lumii

Experienţa nesiguranţei atinge faza acută ori de cîte ori rezultatul socializării îşi pierde soliditatea şi de aceea spaţiul social existent îşi pierde transparenţa împreună cu puterea de constrîngere şi de permisiune. Reacţia spontană la o asemenea experienţă e o sporire a intensităţii eforturilor de organizare a spaţiului. Oricît de stabilă ar fi fost coordonarea/separarea între spaţiul cognitiv, cel estetic şi cel moral în trecut, acum ea se pierde.

Termenii armistiţiului şi *modus vivendi* între cele trei spaţii trebuie renegociaţi, trebuie probabil luptat pentru ei din nou şi trebuie recîştigaţi. Potenţialul dezacordului şi al discordanţei între spaţii, niciodată pe de-a-ntregul stagnant, erupe acum şi iese la lumină. Nu există nici un control centralizat eficient care să poată oferi spaţiului nesigur, reprodus continuu, o aparenţă de naturaleţe. Slăbiciunea convenţiei pe care se baza spaţiul aparent dur şi solid e dată la iveală şi astfel lupta pentru putere şi războiul continuu se dovedesc a fi unica bază sigură a unui

habitat organizat. Sarcina construirii unui spațiu social nou, semnificativ, este preluată individual, grupat şi colectiv ; la toate nivelurile, absența unui agent de coordonare/control suficient de ager şi de ingenios pentru a arbitra şi, în final, a impune condițiile de pace (adică o *ordine* şi o *lege* obligatorie care să stabilească standardele conform cărora toate încercările de modificare a granițelor cognitive, estetice şi morale pot fi considerate deviante sau subversive şi pot fi efectiv marginalizate) duce la o înmulțire la nesfîrşit a inițiativelor obişnuite, dispersate, adaugă hotărîre şi înverşunare fiecăreia şi face din oricare soluție acceptată o perspectivă îndepărtată.

Perioadele de insecuritate de acest fel nu sînt deloc ceva nou, după cum nu sînt nici reacțiile tipice la ele. Se ştie că ambele apar, în toată istoria, în urma războaielor, a revoluțiilor violente, a prăbuşirii imperiilor, sau concomitent cu evenimentele sociale prea vaste sau prea rapide pentru a fi asimilate de agenții de control existenți. Explozia actuală de eforturi de reorganizare a spațiului în toată Europa (şi persistența mocnită, niciodată complet stinsă, a unor asemenea eforturi în lumea postcolonială) poate fi justificată prin aceleaşi motive ortodoxe. Fondarea unei *Pax Sovietica*, a unei *Pax Titoica*, a Zidului Berlinului şi frenezia reorganizării spațiului, ce a urmat, reprezintă doar cazurile cele mai recente ale unui fenomen recurent ; modelul său cel mai viu şi cel mai renumit a fost creat de Evul Mediu în urma prăbuşirii bine cunoscutei *Pax Romana*.

Dacă renaşterea tribalismului şi a separatismului, după prăbuşirea imperiului sovietic strict controlat, în care oprimarea severă coopera cu îndoctrinarea perfidă pentru prelungirea vieții artificiale a ordinii muribunde, era previzibilă, reaparația unor tendințe similare în esența lor în țările „cu adevărat moderne" din Occident a surprins mulți observatori. Şi totuşi, paradoxal, divizarea bipartită a lumii, considerată în mare măsură şi pe bună dreptate ca fiind sursa nesiguranței globale, apare retrospectiv ca o garanție, poate macabră, dar eficientă, de stabilitate pe *ambele* părți ale baricadei. Schița aproximativă a spațiului global a fost trasată cu o forță imună la provocări şi la contestări, o împrejurare pe care chiar şi spiritele cele mai pătrunzătoare au acceptat-o indirect prin faptul surprinzător că nu au luat în considerare posibilitatea de schimbare. O dată cu dispariția sîrmei ghimpate şi a coloanelor de tancuri ce au marcat această schiță, s-au deschis posibilități nebănuite. Harta lumii şi hărțile locale, care şi-au dobîndit autoritatea din aceasta, au devenit din nou fluide : gata cu orice sursă de siguranță serioasă, o chemare la arme în schimb.

Această schimbare importantă nu ar putea avea loc într-un moment mai puțin potrivit. Ea apare în perioada a ceea ce se poate numi criza statului-națiune, a acelui ceva miraculos care, în ultimele cîteva secole, a reuşit să unifice şi să „omogenizeze“ procesele de creare a spațiului cognitiv, estetic şi moral, şi să le consolideze rezultatele pe tărîmul suveranității sale triunice – politică, economică şi militară.

Proliferarea actuală a componentelor ce pretind un statut similar cu cel cîştigat de-a lungul istoriei de statele-națiuni mai vechi *nu* atestă că entitățile mai mici şi mai slabe pot acum pretinde pe bună dreptate sau pot lupta pentru viabilitate ; certifică doar faptul că viabilitatea a încetat să fie o condiție a formării statului-națiune. La modul cel mai semnificativ, sugerează, indirect, *pierderea* „viabilității“, în vechiul sens, de către asemenea organisme statale mari şi medii spre mari, care pot pretinde să se bucure de clasica triadă a suveranității în epoca „modernismului deplin“. Clădirea supraaglomerată a Națiunilor Unite nu prevesteşte triumful final al principiului naționalist, ci sfîrşitul apropiat al erei în care sistemul social era identificat pe bază de teritoriu şi de populație cu statul-națiune (deşi nu neapărat, s-o repetăm, sfîrşitul epocii naționalismului).

Modul de funcționare a economiei mondiale astăzi (şi există azi o adevărată economie *mondială*), ca şi elitele economice extrateritoriale ce o exploatează, favorizează organismele statale care *nu pot* impune efectiv condițiile de administrare a economiei, ca să nu mai amintim că nu pot impune restricții asupra felului în care cei ce o administrează ar dori să fie administrată ; economia este de fapt transnațională. Relativ la aproape orice stat, mare sau mic, majoritatea bunurilor economice esențiale pentru viața de zi cu zi a populației sale sînt „străine“ sau, dată fiind eliberarea de toate constrîngerile în privința transferurilor de capital, pot deveni străine peste noapte, în caz că liderii locali se consideră, în mod naiv, destul de puternici ca să se implice. Despărțirea dintre autarhia politică (reală sau imaginară) şi autarhia economică nu poate fi mai completă şi pare a fi şi irevocabilă.

Paul Valéry scria nu demult că „rasele şi națiunile nu au fost abordate decît de soldați, de apostoli şi de negustori“. Deşi toate categoriile rămîn active în grade variabile, negustorii sînt astăzi mai activi ca niciodată. Tocmai de aceea populațiile cele mai mici pot fi privite cu speranță de către aspiranții la rolul de creatori de națiuni, ca furnizori potențiali ai procentului obişnuit de ministere şi ambasade şi instructori profesionali. („Reconstruirea fundamentală a națiunii“, după

cum observa Fichte profetic, „este oferită ca sarcină claselor educate."[5]) În aceste condiții, nu putem decît să repetăm după Eric Hobsbawm că „nimic nu neagă faptul că identitățile «etnice» lipsite de semnificație politică sau chiar existențială... pot dobîndi peste noapte o adevărată forță ca însemne ale identității de grup"[6]. Şi trebuie să acceptăm înțelepciunea profetică a observației lui Michael Walzer, care afirmă că „dacă statele devin vreodată cartiere mari, e probabilă transformarea cartierelor în mici state. Membrii lor se vor organiza pentru a-şi proteja politica şi cultura locală față de străini. De-a lungul istoriei, cartierele au devenit comunități închise sau izolate... ori de cîte ori statul era deschis"[7].

Paradoxal, în era *economiei* cosmopolite, teritorialitatea suveranității *politice* devine ea însăşi un factor major ce facilitează mişcarea liberă de capital şi de mărfuri. Cele mai fragmentate sînt unitățile suverane, cea mai slabă şi mai limitată ca întindere este autoritatea lor asupra teritoriilor respective, cel mai liber însă e fluxul global de capital şi de mărfuri. *Globalizarea* economiei şi a informației şi *fragmentarea* (într-adevăr o „reseparare" de proastă calitate) a suveranității politice nu sînt – contrar aparențelor – tendințe opuse şi deci reciproc conflictuale şi incompatibile ; ele sînt mai degrabă factori concomitenți în rearanjarea continuă a diferitelor aspecte ale integrării în sistem. Între ele, statele controlează starea de ordine în locuri ce devin treptat ceva mai mult decît stații de tranzit în circulația mondială a bunurilor şi a banilor administrați de companiile multinaționale (sau, mai corect, non-naționale). Orice a mai rămas din managementul economic în politica de stat, se reduce la oferte competitive de condiții atractive şi profitabile (impozite scăzute, forță de muncă ieftină şi supusă, dobînzi bune şi – în ultimul rînd, dar nu în cea mai mică măsură – distracții atrăgătoare pentru managerii ce călătoresc pe banii firmei), suficient de tentante, se speră, ca să determine programarea unei întreruperi a călătoriei, mai lungă decît pentru realimentarea avionului.

[5] Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, trans. R. F. Jones and G. H. Turnbull, Greenwood Press, Westport, Conn., 1979, p. 17.

[6] Eric Hobsbawm, *Whose Fault-line is it Anyway?*, în „New Statesman and Society", 24 April 1992, pp. 24–25.

[7] Michael Walzer, *Spheres of Justice : A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, p. 38.

Lupta pentru suveranitate (în ultimă instanță, pentru controlul asupra procesului de organizare a spațiului) devine tot mai mult o competiție pentru un procent serios în distribuirea internațională a capitalului. Aceasta se aplică ambelor tipuri de pretenții de suveranitate observate la ora actuală : celor ce vin din partea unor regiuni prospere, cum este Lombardia, care nu dorește să-și împartă profiturile cu straturile mai sărace ale populației ; aceasta, după cum insistă statul, trebuie tratată ca „o singură națiune" ; și celor venind din partea unor regiuni sărăcite, cum e Scoția, care obiectează față de ceea ce consideră a fi o parte prea mică a bogăției asigurate de stat ca întreg. În ambele cazuri, nemulțumirea e mult ajutată de faptul că este economică. E urmată apoi de un efort frenetic de a aduna și condensa sentimentele difuze de privațiune în imaginea unui destin comun și a unei cauze comune, ca și de un proces de construire a identității colective, ce va fi utilizat ca un capital cultural eficient în lupta pentru „transferul puterii de stat". Se speră ca o identitate culturală comună să transforme privațiunile individuale într-un efort colectiv de redresare.

Diferențele culturale semnificative nu sînt nici „date în mod obiectiv", nici nu pot fi „anulate în mod obiectiv" sau nivelate. Conținutul cultural constituie un tot doar sub forma unei mulțimi de simboluri din care se pot face, și se fac, un număr de selecții și de combinații (în principiu infinite). Mai important, servește de materie primă din care se asamblează identitățile autoconstruite ; diferențele culturale cu adevărat semnificative (cele dezvăluite, observate, servind ca puncte de orientare sau ca denumiri pentru integrarea în grup, și apărate colectiv) sînt *rezultate* ale acestor procese de asamblare a identității. (După cum remarca Ernest Gellner, „Pentru fiecare naționalism activ, sînt mai multe altele neglijabile sau stagnante. Cele care scad sînt «în mod obiectiv» la fel de legitime ca și cele active..."[8]) Prezența sau absența unor asemenea procese și relativa lor intensitate ridică (întotdeauna în mod controversat) unele dialecte la nivel de limbi și coboară unele limbi la nivel de dialecte, organizează trecutul rememorat sau inventat în tradiții separate sau comune, sugerează, în general, imitarea unor simboluri culturale și interzice adoptarea altora. Într-adevăr, după cum remarca Eric

---

[8] Ernest Gellner, *Ethnicity, Culture, Class and Power*, în *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, ed. Peter F. Singer, ABC Clio, Santa Barbara, 1980, p. 260.

Hobsbawm, cu cît e mai defunct şi mai ineficient trecutul, cu atît este mai „eliberat“ pentru utilizare pur simbolică, mobilizatoare[9].

În toată partea „modernizată“ a lumii, nevoia de identitate tinde astăzi să devină tot mai accentuată (şi, mai mult decît în trecut, disjunctivă) în urma eşecului tot mai evident al statelor-naţiuni de a-şi juca rolul din trecut de producători şi furnizori de identitate, adică de manageri/apărători eficienţi şi demni de încredere ai mecanismelor de organizare a spaţiului. Funcţia de construire a identităţii, în care s-au specializat statele-naţiuni consacrate, poate căuta un alt agent şi îl va căuta cu atît mai mult zel pentru „blîndeţea“ alternativelor disponibile.

Nesiguranţă şi cruzime

În plus, paradoxul identităţilor colective create de om în epoca statelor-naţiuni – tipul de identităţi ce pot rezista doar atunci cînd sînt percepute ca fiind „date“ şi astfel transferate dincolo de puterea umană de manipulare – nu a dispărut ; s-a accentuat mai mult decît în orice fază anterioară a epocii moderne. Soluţionarea sa, pe de altă parte, a devenit mai dificilă ca niciodată. Identităţile pot fi sigure şi „neproblematice“ doar într-un spaţiu social sigur : organizarea spaţiului şi producerea identităţii reprezintă două faţete ale aceluiaşi proces. Dar tocmai marele proiect modern al unui spaţiu unificat, dirijat şi controlat a intrat azi sub presiune şi se confruntă cu o provocare critică.

De la începutul epocii moderne, cînd a devenit o activitate conştientă, cu un scop, construirea identităţii a conţinut întotdeauna o combinaţie de obiective „restaurative“ şi „productive“ (prima categorie exprimată în invocarea de *Blut und Boden, la terre et les morts,* a doua în nevoia de patriotism, în denunţarea nepăsării ca trădare şi în cerinţa de vigilenţă faţă de cameleoni). Astăzi totuşi aspectele productive ies clar în faţă, deoarece bazele aparent cele mai solide ale identităţii (cum ar fi teritoriul sau rasa) au fost prezentate prin practica curentă (cel puţin în partea de lume deja apropiată de condiţia postmodernă) ca ireparabil de fluide, de ambivalente şi nedemne de încredere. Există de aceea un fel de „cerere socială“ de asemenea baze „obiective“ ale identităţilor colective ce-şi acceptă deschis istoricitatea şi originile cre-

---

[9] Cf. *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge University Press, 1983, p. 4.

ate de om, şi totuşi li se poate atribui o autoritate supraindividuală şi o valoare pe care purtătorii identităţii o pot dispreţui doar pe propriul risc. Preocuparea faţă de identitate (adică de spaţiul social nediscutabil), completată cu xenofobia dezvoltată în cantităţi invers proporţionale cu încrederea în sine a purtătorilor săi, îşi caută salvarea, după toate probabilităţile, în teritoriul clasificat drept „cultură“, creat aproape special, într-adevăr, pentru a satisface cererea intrinsec contradictorie. Fenomenul descris de Simmel ca „tragedia culturii“ (contradicţia între calitatea culturii de produs al spiritului omenesc şi „obiectivitatea“ extraordinară, masivă, a culturii create, aşa cum a fost ea experimentată de indivizi ce nu mai erau capabili s-o asimileze) a devenit, cu o sută de ani mai tîrziu, ultima speranţă pentru cei care căutau identităţi solide în lumea postmodernă a contingenţei şi a nomadismului.

Centrul atenţiei în crearea spaţiului social şi, în acelaşi timp, în construirea identităţii îl constituie acum comunitatea inventată, confecţionată, mascată într-o *Gemeinschaft* moştenită, în stilul Tönnies, dar de fapt mult mai asemănătoare cu comunităţile estetice ale lui Kant, create şi menţinute în viaţă în cea mai mare parte prin intensitatea dăruirii membrilor lor sau poate doar astfel.Trăsăturile proprii spaţiului estetic tind să copleşească şi să colonizeze spaţiul social şi să preia rolul de instrumente principale ale creării acestuia. Comunitatea produsă cu asemenea instrumente ia fiinţă şi continuă să existe, oricît de efemer, prin forţa combinată a opţiunilor individuale. Din cauza nesiguranţei inerente, astfel de comunităţi trăiesc într-o stare de anxietate constantă şi prezintă astfel o tendinţă, sinistră şi doar uşor mascată, către agresiune şi intoleranţă. Este o comunitate fără alte baze decît deciziile indivizilor de a se identifica cu ea, totuşi baze care trebuie să se imprime în mintea celor ce iau hotărîri ca *superioare* şi *precedente* oricărei decizii individuale ; o comunitate ce trebuie să se construiască an de an, zi de zi, oră de oră, avînd combustibilul emoţiilor populare drept unică forţă vitală şi de aceea, o comunitate menită a rămîne endemic nesigură şi deci agresivă şi intolerantă, nevrotică în ceea ce priveşte problema securităţii şi paranoică în legătură cu ostilitatea şi relele intenţii ale mediului. Neotriburile lui Michel Maffesoli, cu atît mai ipohondre şi mai violente cu cît sînt mai lipsite de sursa de securitate a vechilor triburi : puterea eficientă de a-şi „obiectiva“ ascendentul şi pretenţiile monopoliste de supunere.

Aceste „neotriburi“ au doar o viaţă fragilă ; ele iau fiinţă într-un moment de condensare rapidă, dar apoi se confruntă zilnic cu pericolul

evaporării, împreună cu acea energie a autodăruirii ce le-a dat pentru o vreme aparența solidității. Oricît de scurt le-ar fi ascendentul, nu ar fi posibil deloc dacă durata redusă a angajamentului ar fi recunoscută şi acceptată dinainte. Producția trebuie concepută ca restaurare sau restituire ; construirea de baze noi trebuie considerată ca trasare a hărților continentelor existente. Contrafactualitatea imaginii despre sine reprezintă prima condiție a succesului, chiar şi a succesului fragil şi relativ. Astfel, conceptele extrase din discursul cultural vin tocmai bine : conceptele precum forme de viață, tradiție, comunitate. Respingerea străinilor se poate sfii să se autoexprime în termeni rasiali, dar nu îşi poate permite să admită că e arbitrară, ca să nu abandoneze orice speranță de succes ; de aceea, ea se exprimă în termeni de incompatibilitate sau de nepotrivire între *culturi,* sau de autoapărare a unei forme de viață moştenite prin tradiție. Groaza de ambivalență se sedimentează în conştiință ca valoare a coeziunii comunității şi a consensului pe care numai înțelegerea reciprocă le poate aduce. Argumentele ce doresc să fie la fel de ferme şi de solide precum cele ancorate odinioară în imaginea pămîntului şi a sîngelui, trebuie să îmbrace acum acea retorică a culturii făurite de om şi a valorilor sale.

Astfel, paradoxal, ideologiile care însoțesc în prezent strategiile de construire a identității colective şi politica asociată, de *excludere*, utilizează genul de limbaj însuşit în mod tradițional de discursul cultural *inclusivist.* Cultura însăşi, mai degrabă decît o colecție ereditară de gene, e cea reprezentată de aceste ideologii ca imuabilă : ca o entitate unică *trebuind* să fie păstrată intactă şi ca o realitate *neputînd* fi modificată semnificativ prin nici o metodă de proveniență culturală. Culturile, ni se spune, precedă, formează şi definesc (fiecare în felul său *unic*) aceeaşi Rațiune care se spera anterior că serveşte drept principală armă a omogenității culturale. Asemănător castelor sau stărilor din trecut, culturile pot, în cel mai bun caz, comunica în cadrul diviziunii funcționale a muncii, dar nu se pot niciodată amesteca ; şi nu trebuie să se amestece pentru ca identitatea prețioasă a fiecăreia să nu fie compromisă şi erodată. Nu *pluralismul* şi separatismul cultural, ci *prozelitismul* cultural şi tendința de unificare culturală sînt concepute acum ca „nefireşti“, ca o anormalitate căreia trebuie să i se reziste activ.

Nu e de mirare că susținătorii contemporani ai ideologiei exclusiviste resping cu dispreț eticheta rasistă. Într-adevăr, ei nici nu au nevoie, nici nu utilizează argumentele determinării genetice a diferențelor dintre oameni şi cele ale bazelor biologice ale continuității

ereditare. Și astfel, adversarii lor nu susțin prea hotărît cazul contrar, cel al coabitării și al toleranței reciproce, atunci cînd insistă că eticheta rasistă se potrivește. Adevărata complexitate a sarcinii adversarilor derivă din faptul că discursul cultural, odinioară domeniul strategiei liberale, asimilaționiste, *inclusiviste*, a fost „colonizat" de ideologia *exclusivistă* și astfel utilizarea vocabularului tradițional „culturalist" nu mai garantează subminarea strategiei exclusiviste. Rădăcinile actualei slăbiciuni a așa-zisei cauze „antirasiste", atît de pregnant resimțite în toată Europa, se află în profunda transformare a discursului cultural însuși. În cadrul acestui discurs, a devenit excesiv de greu să avansezi fără contradicții (și fără riscul acuzațiilor penale) un argument împotriva permanenței diferențierii umane și a practicării separării categoriale. Această dificultate i-a determinat pe mulți autori, îngrijorați de aparenta incapacitate a argumentului „multiculturalist" de a contesta, nici vorbă de a opri, înaintarea tribalismului agresiv, să-și dubleze eforturile de a perfecționa „proiectul modern neterminat" ca singurul mijloc capabil încă, poate, să meargă împotriva curentului. Unii, precum Paul Yonnet[10], ajung să sugereze că forțele antirasiste, susținînd așa cum susțin toleranța reciprocă și coabitarea pașnică a diverselor culturi și triburi, sînt vinovate pentru creșterea combativității tendinței exclusiviste, pur și simplu o reacție „firească" la regimul „nefiresc" de nesiguranță permanentă pe care susținătorii toleranței pretind că-l instalează. Cu toată artificialitatea sa mărturisită – sugerează Yonnet – proiectul inițial al ordinii omogene, inspirat de Iluminism, cu promovarea valorilor universale, atitudine intransigentă față de diferență și de cruciadele culturale necontenite, a avut o șansă mai mare (poate singura șansă ce a existat și a putut exista vreodată) de a înlocui exterminarea reciprocă printr-o coexistență pașnică.

„Celălalt", după cum am văzut anterior, este un produs secundar al creării spațiului social, un reziduu al organizării spațiului, ce garantează capacitatea de utilizare și siguranța enclavei locuibile, delimitate, organizate corespunzător, *ubi leones* de pe vechile hărți, semnificînd frontierele exterioare ale *habitatului* uman. *Calitatea* Celuilalt *de a fi celălalt* și securitatea spațiului social (și de asemenea, din acest motiv, a propriei identități) sînt intim legate și se sprijină reciproc. Adevărul e totuși că nici una nu are o „bază" obiectivă, reală

[10] Cf. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Gallimard, Paris, 1993.

sau rațională ; singura bază pentru amîndouă, după cum spune Cornelius Castoriadis,

> fiind încrederea în ea și, mai precis, pretenția de a face lumea și viața coerente (raționale), ea se găsește în pericol de moarte de îndată ce apare dovada că există și alte căi de a face viața și lumea coerente și raționale...
> Poate existența celuilalt ca atare să *mă* pună în pericol?... Poate, cu o condiție : ca în cele mai ascunse cotloane al fortăreței noastre egocentrice, o voce să repete blînd, dar neobosit : „pereții ne sînt din plastic, acropola din papier-maché"[11].

Vocea poate fi blîndă, dar e nevoie de strigăte pentru a o acoperi. În mod deosebit pentru că vocea interioară nu e decît un ecou al vocilor puternice din jur, fiecare oferind o rețetă complet diferită pentru o lume atît plină de înțelesuri, cît și sigură. Și pentru că strigătul e singurul lucru ce-ți poate promova propria cauză : fiecare voce este o voce a rațiunii, fiecare rețetă e rațională, există întotdeauna o raționalitate împotriva celeilalte, iar argumentul logic ar ajuta prea puțin. Fiecare rețetă are motive întemeiate să fie acceptată și, astfel, la sfîrșitul zilei, doar tonul vocii și dimensiunea corului oferă garanția de a avea dreptate. Strig, deci exist – este versiunea neotribală pentru *cogito*.

Triburile postmoderne sînt aduse la viața lor efemeră prin sociabilitatea explozivă. Acțiunea comună nu urmează interesele colective, ci le creează. Sau, mai degrabă, participarea la acțiune e tot ce trebuie pentru participarea la interese. Acțiunea comună înlocuiește forța absentă a socializării susținute de lege ; se poate baza doar pe propria forță și doar singură trebuie să se achite de sarcina descurajantă de structurare – aceasta înseamnă să-și afirme simultan propria identitate și calitatea de străini a străinilor. Ceea ce ieșea la suprafață cu ocazia carnavalurilor, ceea ce constituia o întrerupere momentană a continuității, o suspendare festivă a neîncrederii, devine mod de viață.

Postmodernismul are două fețe : „dizolvarea obligatoriului în opțional"[12] are două efecte aparent opuse, totuși strîns legate. Pe de o

---

[11] Cornelius Castoriadis, *Reflections on Racism*, trans. David Ames Curtis, în „Thesis Eleven", vol. 32, 1992, pp. 6, 9.

[12] Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain : Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1991, p. 174. Finkielkraut continuă : „De acum *post*modern, omul contemporan proclamă egalitatea dintre vechi și nou, dintre major și minor, dintre gusturi și culturi. În loc să conceapă prezentul ca pe un cîmp de luptă, el îl deschide fără prejudecăți și fără excepții tuturor combinațiilor".

parte, furia sectară a autoafirmării neotribale, reapariția violenței ca instrument principal al construirii ordinii, căutarea febrilă a unor adevăruri neplăcute ce se speră să umple golul din *agora* pustie. Pe de altă parte, refuzul retorilor de ieri din *agora* să judece, să discrimineze, să aleagă între variante : fiecare variantă merge, cu condiția să fie o variantă, şi fiecare ordine e bună, cu condiția să fie una dintre mai multe şi să nu excludă alte ordini. Toleranța retorilor se alimentează din intoleranța triburilor. Aceasta din urmă îşi ia încrederea din prima.

Există desigur motive întemeiate ale reticenței actuale a retorilor, care erau odată prea dornici să discrimineze şi să legifereze. Visul modern al rațiunii de legiferare a fericirii a avut fructe amare. Cele mai mari crime *împotriva* umanității (şi *comise de* umanitate) au fost săvîrşite în numele domniei rațiunii, al unei ordini mai bune şi al unei fericiri mai mari. Un şoc devastator s-a dovedit a provoca tema alianței între certitudinea filosofică şi aroganta încredere în sine a puternicilor zilei. Povestea modernă cu rațiunea şi perfecțiunea universală s-a dovedit o afacere costisitoare, ratată, deoarece marea uzină a ordinii continua să producă mai multă dezordine, în vreme ce sfîntul război împotriva ambivalenței crea mai multă ambivalență. Există motive pentru a fi circumspect în privința promisiunilor moderne şi suspicios în legătură cu mijloacele presupuse a le îndeplini. Există motive pentru a fi atent şi precaut cu certitudinea filosofică şi există motive pentru a considera un asemenea avertisment ca prudent şi realist, deoarece partenerul prevăzut pentru alianța cu certitudinea universală – puterile care se mîndresc cu ambițiile de universalizare şi cu resursele pentru susținerea lor – nu e de găsit nicăieri.

Dar reticența însăşi e costisitoare. Tot la fel cum aventura modernă legată de ordine şi transparență a produs opacitate şi ambivalență, toleranța postmodernă produce intoleranță. Etatizarea modernă a spațiului social a creat o oprimare masivă şi concentrată ; privatizarea postmodernă a organizării spațiului social creează o oprimare dispersată şi la scară mică, dar diversă şi omniprezentă. Constrîngerea nu mai reprezintă monopolul statului, dar asta nu e neapărat o veste bună, după cum nu înseamnă nici mai puțină constrîngere. Marea certitudine s-a disipat, dar s-a scindat, în acest timp, într-o multitudine de certitudini mărunte, îmbrățişate cu atît mai hotărît din cauza reducerii lor. Ne întrebăm ce fel de serviciu e oferit lumii atinse de incertitudine de către (ca să citām caracterizarea concisă şi savuroasă a lui Castoriadis) „cercetaşii intelectuali din ultimele cîteva decenii, care susțin atît

drepturile omului, *cît şi* ideea că există o diferenţă radicală între culturi, ce ne interzice să emitem orice judecăţi de valoare asupra altor culturi"[13], deşi multe dintre ele, după ce au adoptat, avid şi vesel, armele şi videorecorderele occidentale, manifestă o rezervă uluitoare cînd e vorba să împrumute invenţii occidentale precum *habeas corpus* sau cetăţenia.

Nu se iese uşor din impas. Am aflat pe calea cea mai dificilă că, în vreme ce valorile universale oferă un remediu rezonabil împotriva importunităţii opresive a stagnărilor locale, iar autonomia comunitară oferă un tonic emoţionant de plăcut împotriva durităţii trufaşe a universaliştilor, fiecare medicament, atunci cînd e luat regulat, se transformă în otravă. Într-adevăr, atîta timp cît alegerea se face între cele două remedii, şansa de însănătoşire trebuie să fie slabă şi îndepărtată.

Se poate spune totuşi că ambele terapii corective tind să devină patogene din acelaşi motiv. Amîndouă îşi acceptă şi îşi tolerează obiectul, fie că este „susţinător al drepturilor omului" sau „fiu credincios al poporului", în orice calitate, cu excepţia uneia : aceea de eu moral. Autonomia eului moral reprezintă o calitate pe care nici una dintre cele două terapii nu o admite cu plăcere, deoarece ambele o văd ca pe un obstacol în calea oricărei certitudini, inclusiv a tipului de certitudine pe care ele sînt înclinate să o garanteze sau să o protejeze. Dacă fiecare şi-ar avea propriul stil, rezultatul ar fi şocant de similar : descalificarea şi apoi dispariţia treptată a impulsurilor morale şi a responsabilităţii morale. Tocmai acest efect slăbeşte şi reduce la incapacitate singurele forţe ce ar avea o şansă de a opri tratamentul înainte să devină fatal. O dată deposedat sau scutit de responsabilitatea morală, subiectul nu mai ştie cînd (ca să-l citàm din nou pe Bertrand Russell) să înceapă să strige.

În ceea ce priveşte perspectiva protejării vieţilor omeneşti împotriva cruzimii (ceva ce au promis atît proiectul modern, cît şi refuzul său postmodern, deşi fiecare a căutat rădăcinile cruzimii în altă parte), nu contează prea mult cine se ocupă de organizarea spaţiului social şi ale cui hărţi sînt proclamate obligatorii ; nu contează nici dacă organizarea spaţiului cognitiv sau a celui estetic e cea care structurează habitatul uman. Dacă totuşi contează ceva, este salvarea capacităţii morale şi, drept urmare, remoralizarea spaţiului uman. La obiecţia probabilă : „Această propunere e nerealistă", răspunsul potrivit ar fi : „Ar face *bine* să fie realistă".

[13] Castoriadis, *Reflections on Racism*, p. 10.

Vagabondul şi turistul : tipurile postmoderne

Condiţia contemporanilor a fost adesea comparată cu cea a nomazilor. (Eu însumi, în cartea mea anterioară, am comparat situaţia „nomazilor postmoderni" cu cea a „pelerinilor moderni".) Metafora nu rezistă totuşi unei analize mai atente. Spre deosebire de sedentari, nomazii se află în mişcare. Dar ei circulă în jurul unui teritoriu bine structurat, cu semnificaţie stabilă şi demult atribuită fiecărui fragment. Spre deosebire de pelerini, ei nu au o „destinaţie finală" care să le traseze dinainte itinerarul şi nici un punct privilegiat faţă de care toate celelalte locuri ce le traversează să fie doar staţii. Dar ei totuşi se mută dintr-o parte în alta într-o succesiune strict regulată, urmînd mai degrabă „ordinea lucrurilor" decît creînd acea ordine atunci cînd sosesc şi demontînd-o din nou atunci cînd pleacă. De aceea, nomazii constituie o metaforă pentru oamenii aflaţi în condiţia postmodernă.

Vagabonzii sau hoinarii oferă o metaforă mai potrivită. Vagabondul nu ştie cît timp va sta unde este acum şi, foarte frecvent, nu el va hotărî cînd se încheie şederea. O dată ce se deplasează din nou, îşi stabileşte destinaţia pe măsură ce merge şi pe măsură ce vede indicatoarele, dar nici atunci nu poate fi sigur dacă se opreşte, şi pentru cît timp, la următoarea haltă. Ce ştie cu siguranţă e că, foarte probabil, oprirea nu va fi decît temporară. Ceea ce-l face să-şi continue deplasarea este dezamăgirea faţă de locul ultimului popas şi speranţa mereu nutrită că locul următor, pe care nu l-a vizitat încă, poate cel de după acesta, va fi lipsit de tot ce nu i-a plăcut acolo unde tocmai a stat. Împins înainte de speranţa neîncercată încă, împins din spate de speranţa neîmplinită... Vagabondul este un pelerin fără destinaţie, un nomad fără itinerar. Vagabondul călătoreşte printr-un spaţiu nestructurat ; ca un rătăcitor în deşert, ce cunoaşte doar urmele propriilor paşi şi bătut din nou de vînt în clipa cînd trece, vagabondul structurează locul ce se întîmplă să-l ocupe în acel moment, numai pentru a demonta iarăşi structura atunci cînd pleacă. Fiecare organizare succesivă a spaţiului este locală şi temporară, episodică.

Dar mai există o metaforă care se potriveşte vieţii postmoderne : cea a turistului. Poate doar împreună, vagabondul şi turistul sînt capabili să exprime întreaga realitate a acelei vieţi. Ca şi vagabondul, turistul ştie că nu va sta mult acolo unde a ajuns. Şi, precum în cazul vagabondului, el îşi are doar propriul timp biografic pentru a lega între

ele locurile pe care le vizitează ; altfel, nu le ordonează nimic altceva decît o altă modă trecătoare. Această constrîngere sau sărăcie revine sub forma experienței flexibilității spațiului : oricare le-ar fi semnificațiile intrinseci, oricare le-ar fi poziția „naturală" în „ordinea lucrurilor", ele pot fi date la o parte și admise în lumea turistului doar la discreția acestuia. Tocmai capacitatea estetică a turistului – curiozitatea, nevoia de amuzament, dorința și abilitatea lui de a trăi prin experiențe noi, plăcute și plăcut de noi – e ceea ce pare a avea o libertate aproape totală de organizare a spațiului din lumea turistului, genul de libertate la care vagabondul, ce depinde de realitățile dure ale locurilor vizitate spre a-și cîștiga existența și ce evită neplăcerea numai evadînd, poate doar visa. Turiștii plătesc pentru libertate ; dreptul de a desconsidera preocupările și sentimentele naturale, dreptul de a-și crea propria rețea de înțelesuri, le obțin printr-o tranzacție comercială. Libertatea vine printr-o înțelegere contractuală, volumul ei depinde doar de capacitatea de a plăti și, o dată cumpărată, libertatea devine un drept pe care turistul îl poate pretinde cu voce tare, îl poate urmări prin tribunale și poate spera să fie satisfăcut și apărat. Ca și vagabondul, turistul e extrateritorial, dar spre deosebire de vagabond, el își trăiește extrateritorialitatea ca pe un privilegiu, ca independență, ca dreptul de a fi liber, liber să aleagă, ca o permisiune de a restructura lumea. Ceea ce poate fi (ceea ce probabil este, cînd ajungi să te gîndești la asta, dar atunci de ce să te mai gîndești?) rutină zilnică pentru băștinași reprezintă pentru turist o colecție de senzații exotice. Restaurantele și mîncărurile lor cu mirosuri ciudate, hotelurile cu cameriste îmbrăcate ciudat, monumente ciudate închinate dramelor istorice ale altcuiva, ritualuri ciudate din rutina zilnică a altcuiva, toate așteaptă docil ca turistul să-și arunce privirea asupra lor, să le acorde atenție, să se bucure de ele. Lumea e scoica turistului. Lumea este aici pentru a fi cunoscută în mod plăcut și astfel a i se da un sens. În majoritatea cazurilor, semnificația estetică e singura de care are nevoie și pe care o poate avea.

Încă o trăsătură unește viața vagabondului și cea a turistului. Amîndoi se mișcă *prin* spațiile unde trăiesc alți oameni ; acești alți oameni se pot ocupa de organizarea spațiului, dar rezultatele muncii lor nu-l afectează pe vagabond și mai ales pe turist. Cu localnicii, vagabondul și turistul nu au decît cea mai scurtă și cea mai formală întîlnire (*false* întîniri, după cum s-a descris în capitolele anterioare). Ca într-un spectacol de teatru, cele mai dramatice și mai impresionante contacte au loc, în siguranță, în culise și între ridicarea și căderea

cortinei – în cadrul timpului şi al locului desemnat pentru „suspendarea neîncrederii“ – şi se garantează că nu răzbat în afară şi nu se risipesc (dacă nu sînt păstrate cu dragoste, la discreția turistului, ca aventuri memorabile, ca proprietate privată, în cele mai multe cazuri încredințate conservării sigure pe hîrtia fotografică sau, şi mai bine, conservării mai puțin durabile pe banda video reînregistrabilă). Fizic aproape, spiritual departe : aceasta este formula vieții vagabondului şi a turistului.

Farmecul seducător al unei asemenea vieți e că vine o dată cu promisiunea solemnă că apropierii fizice nu i se va permite să se deregleze şi să alunece în proximitate morală. Mai ales în cazul turistului, garanția este aproape sigură. Pentru libertatea față de datoria morală se plăteşte în avans ; trusa de călătorie conține medicamente preventive împotriva mustrărilor de conştiință alături de pastilele de prevenire a răului de înălțime.

Un lucru pe care viața vagabondului şi cea a turistului nu sînt prevăzute a-l conține şi cel mai adesea sînt scutite de a-l conține, este responsabilitatea morală, stînjenitoare, frustrantă, ce ucide bucuria şi provoacă insomnii. Plăcerile din sala de masaj vin fără gîndul trist despre copiii vînduți pentru prostituție ; aceasta din urmă, ca şi restul lucrurilor bizare alese de băştinaşi, nu constituie nici răspunderea, nici vina, nici fapta turistului, şi nu există nimic ce el ar putea să facă (şi astfel nimic ce *ar trebui* să facă) pentru a îndrepta lucrurile. Unicitatea actorului nu este nicăieri mai mult şi mai radical dezaprobată, mascată, anulată, decît în stilul turistului. Nimeni altcineva decît turistul nu e atît de flagrant dizolvat în numere, interschimbabile, depersonalizate. „Ei toți fac acelaşi lucru.“ Drumurile neclare sînt bine călcate, bine marcate de nenumărați paşi ; locurile ascuțite sînt rotunjite de nenumărate priviri ; texturile aspre sînt lustruite de nenumărate mîini. Proximitatea morală, responsabilitatea şi unicitatea – calitatea de a fi de neînlocuit – a subiectului moral sînt triunice ; nu vor supraviețui (sau mai degrabă nu se vor naşte) una fără cealaltă. Responsabilitatea morală dispare atunci cînd „toată lumea o face“, ceea ce, inevitabil, înseamnă şi că „toată lumea o poate face“, chiar dacă aceasta vine o dată cu „nimeni nu o face“. Turistul nu înseamnă nimic bun pentru moralitate.

În lumea postmodernă, vagabondul şi turistul nu mai sînt oameni marginali sau condiții marginale. Ei se transformă în tipare destinate să monopolizeze şi să modeleze totalitatea vieții şi întregul cotidian, în şabloane cu care sînt măsurate toate practicile. Ei sînt glorificați de corul exploatatorilor comerciali şi al linguşitorilor din mass-media. Ei

stabilesc standardele de fericire şi de succes în viaţă, în general. Turismul nu mai este ceva ce se practică în vacanţă. Viaţa normală – dacă e să fie o viaţă bună – trebuie să fie, ar fi mai bine să fie o vacanţă continuă. (Eşti tentat să spui că ceea ce Bahtin a descris drept „cultură de carnaval" – acele tîrguri ciclice de încălcare a moralităţii publice, destinate a fi întreruperi ale rutinei, suspendări momentane ale normalităţii şi inversări ale rolurilor normale, concepute a elibera energia acumulată şi a face normalitatea suportabilă – devine la rîndul său normă şi rutină. Acum, ritualurile publice de empatie colectivă cu calamităţile colective ale altor oameni, ritualuri repartizate uniform în timp şi de scurtă durată, sînt cele care au preluat funcţia de „inversare de normă" terapeutică, o dată practicate de cultura de carnaval în sensul său ortodox, propus de Bahtin.) La modul ideal, trebuie să fii turist oriunde şi în fiecare zi. Fizic aproape, spiritual departe. Retras. Liber – pentru scutirea de toate îndatoririle necontractuale plătindu-se în avans. În mod ideal, cu conştiinţa morală alimentată cu o doză sigură de somnifere.

Politica înregistrează fidel, urmează şi refortifică tendinţa. Chestiunile morale tind să fie tot mai comprimate în ideea de „drepturi ale omului" – folcloric traduse ca dreptul de a fi lăsat în pace. Dezmembrarea Statului Bunăstării (odinioară o reflecţie funcţională a principiului responsabilităţii universale faţă de soarta individuală) – ce a constituit, încă, o perspectivă în urmă cu cîţiva ani, de neconceput pentru multe spirite inteligente – are loc în prezent. Statul bunăstării a instituţionalizat, în mod înţelept, *comunitatea* de destine : prevederile sale erau dedicate fiecărui participant (fiecărui cetăţean) în egală măsură, echilibrînd astfel privaţiunile fiecăruia cu cîştigurile. Transformarea lentă a acestui principiu în asistenţă „focalizată", bazată pe verificarea mijloacelor, pentru „cei ce au nevoie de ea", a instituţionalizat *diversitatea* de destine şi a făcut inimaginabilul imaginabil. Acum lipsurile contribuabilului trebuie echilibrate cu cîştigurile altcuiva, cu ale destinatarului beneficiilor.

În total, sînt reunite principii diferite în, să spunem, alocaţia unui copil pentru fiecare părinte şi alocaţia unui copil doar pentru părinţii indolenţi. Prima face tangibilă legătura între public şi privat, comunitate şi individ, şi consideră comunitatea o garanţie pentru siguranţa individului. A doua opune publicul şi privatul şi consideră comunitatea o povară şi un blestem pentru individ. Pierderea celei dintîi i-ar irita pe majoritatea, deoarece doar pentru puţini e probabil să fie echilibrată de cîştigul rezultat din reducerea impozitului. Pierderea sau diminuarea

celei de a doua ar fi bine primită de toţi, cu excepţia cîtorva care suportă pierderea. În aproape fiecare sector al Statului Bunăstării, linia despărţitoare invizibilă între prima situaţie şi a doua a fost trecută, iar ceea ce era o asigurare colectivă împotriva dezastrelor individuale s-a transformat într-o naţiune divizată între plătitorii de asigurări şi destinatarii beneficiilor. În noua situaţie, serviciile pentru cei care nu plătesc îi irită sigur pe cei ce plătesc, iar pretenţia de a le reduce numărul sau de a-i abandona cu totul găseşte tot mai mulţi adepţi. Dacă instalarea Statului Bunăstării a reprezentat o încercare de a mobiliza interesele economice în serviciul responsabilităţii morale, dezmembrarea sa desfăşoară interesele economice ca mijloc de eliberare a calculului politic de constrîngerile morale. Responsabilitatea morală este, încă o dată, ceva pentru care „trebuie plătit" şi astfel ceva ce poţi foarte bine „să nu-ţi permiţi". Ca să fii un Bun Samaritean, trebuie să ai bani. Dacă nu sînt bani, nu e cazul să-ţi faci griji că nu eşti un Bun Samaritean.

Dezmembrarea Statului Bunăstării este, în esenţă, un proces de „plasare a responsabilităţii morale acolo unde îi e locul", adică printre preocupările personale ale indivizilor. Ea înseamnă o încercare grea pentru responsabilitatea morală ; nu doar în efectele sale imediate asupra celor săraci şi nenorocoşi, care au cel mai mult nevoie de o societate de oameni responsabili, ci şi (poate chiar, pe termen lung, în primul rînd) în efectele sale de durată asupra eurilor (potenţial) morale. Ea consideră că „a fi pentru Alţii", acea piatră de temelie a oricărei moralităţi, este o chestiune de conturi şi calcule, de ceva ce merită banii, de cîştiguri şi costuri, de lux ce poţi sau nu poţi să ţi-l permiţi. Procesul se autopropulsează şi se autoaccelerează : noua perspectivă duce inevitabil la deteriorarea neîncetată a serviciilor colective (calitatea serviciului de sănătate publică, a educaţiei de stat, a tot ce a rămas din locuinţele de stat sau din transportul public), care îi determină pe cei ce pot să plătească pentru a scăpa de prevederile colective, un act care ajunge să însemne, mai devreme sau mai tîrziu, că plătesc ca să scape de responsabilitatea colectivă.

Este o situaţie de tipul „ceva ce merită banii" : calitatea de cetăţean înseamnă a obţine servicii mai bune cu cheltuieli mai reduse, dreptul de a plăti mai puţin la „puşculiţa" publică şi de a obţine mai mult de acolo. Responsabilitatea nu intră în discuţie nici ca motiv, nici ca scop. Idealul pentru cetăţean este clientul mulţumit. Scopul societăţii e ca indivizii să urmărească şi să obţină satisfacerea nevoilor lor personale. Spaţiul social reprezintă, în primul rînd, o sursă de alimentare, iar cel estetic,

un teren de joc. Nici unul nu permite şi nici nu caută spaţiul moral. Carta cetăţeanului, fie scrisă, fie nescrisă, în societatea de consum, garantează statutul de turist al cetăţeanului. Întotdeauna turist, în vacanţă şi în rutina zilnică. Turist pretutindeni, în lumea largă şi acasă. Turist în societate, turist în viaţă, liber să-şi organizeze propriul spaţiu estetic şi absolvit de vina de a-l fi uitat pe cel moral. Viaţa ca obsesie a turistului.

Înţelepciunea postmodernă, neputinţa postmodernă

Perspectiva postmodernă oferă mai multă înţelepciune ; cadrul postmodern face acţiunea pe baza acelei înţelepciuni mai dificile. De aceea, în general, perioada postmodernă e considerată de criză.

De ce este conştient spiritul postmodern e că există probleme în viaţa socială şi umană fără soluţii acceptabile, traiectorii contorsionate imposibil de îndreptat, ambivalenţe ce sînt mai mult decît greşeli lingvistice necesitînd a fi corectate, îndoieli ce nu pot fi alungate prin legi, agonii morale imposibil de alinat, nici vorbă de vindecat, prin nici o reţetă dictată de raţiune. Spiritul postmodern nu mai speră să găsească formula atotcuprinzătoare, totală şi finală a vieţii lipsite de ambiguitate, de risc, de pericol şi eroare, şi profund neîncrezătoare în nici o voce care promite altceva. Spiritul postmodern e conştient că fiecare tratament local, specializat şi individualizat, eficient sau nu, cînd e apreciat prin ţinta sa presupusă, strică la fel de mult, dacă nu chiar mai mult, decît îndreaptă. Spiritul postmodern s-a împăcat cu ideea că mizeria condiţiei umane va persista. Este ceea ce, în linii mari, se cheamă înţelepciunea postmodernă.

Habitatul postmodern oferă puţine ocazii de a acţiona pe baza înţelepciunii postmoderne. Mijloacele de a acţiona colectiv şi global, aşa cum cere bunăstarea globală şi colectivă, au fost toate discreditate, demontate sau pierdute. Toate asocierile şi reunirile de forţe sînt mişcări într-un joc cu scor zero ; succesul se apreciază prin stricteţea divizărilor ce rezultă. Problemele pot fi tratate doar local şi fiecare separat ; numai chestiunile ce pot fi tratate în acest fel sînt exprimate ca probleme. Tratarea tuturor problemelor înseamnă construirea unei miniordini cu preţul ordinii din altă parte şi al creşterii dezordinii globale, ca şi al epuizării resurselor tot mai reduse, care fac ordonarea – orice ordonare – posibilă.

A devenit ceva obişnuit să susţii că problemele etice ale societăţii

contemporane pot fi rezolvate – dacă pot fi – doar cu mijloace politice. Chestiunea relației dintre moralitate și politică nu prea dispare pentru multă vreme de pe ordinea de zi a dezbaterilor filosofice și publice. Ceea ce totuși e luat în considerare, analizat public și discutat aprins este moralitatea politicienilor, nu moralitatea politicii. Felul cum se poartă persoanele aflate în atenția publicului, nu ceea ce fac – moralitatea lor personală, nu etica pe care o promovează sau nu o promovează – efectele corupătoare în plan personal, nu devastatoare în plan social, ale puterii politice – integritatea morală a politicienilor, nu moralitatea lumii pe care o promovează sau o perpetuează – sînt ceea ce pare a ocupa în totalitate sau aproape în totalitate ordinea de zi a moralității și a politicii. Nu e nimic rău în interesul populației față de puritatea morală a celor ce ocupă locuri publice ; oamenii învestiți cu încrederea obștei trebuie să fie demni de ea și să dovedească lucrul acesta. Ce e rău este faptul că, în ciuda atenției acordate integrității morale a politicienilor, degradarea morală a universului pe care ei îl administrează poate continua netulburată. Politicienii impecabili din punct de vedere moral pot prezida disiparea responsabilităților morale și pot gresa mecanismele ce subminează, marginalizează și exclud preocupările morale, și chiar fac toate acestea. Politicienii curați din punct de vedere moral pot epura politica de îndatoririle morale, și chiar fac acest lucru.

Moralitatea politicienilor reprezintă o chestiune total diferită de impactul moral al politicii lor. (Cei mai înspăimîntători și mai sîngeroși tirani ai epocii noastre au fost asceți altruiști.) Dar, în plus, politica nu mai e ceea ce fac politicienii ; te poți aventura să spui că politica realmente importantă se face departe de birourile politicienilor. După cum comenta Patrick Jarreau în recenzia la un studiu recent asupra *politocraților*,

> politica se află pretutindeni, în urbanistică, în programele școlare, în producția de filme, în contaminarea hemofilicilor cu virusul SIDA sau în cazarea celor fără adăpost. În același timp, pe de altă parte, politica dă impresia că nu se află nicăieri, în orice caz nu acolo unde ar trebui să fie, la îndemîna votului cetățenilor : nu în parlament, unde deputații și chiar senatorii se ocupă, în mijlocul unei indiferențe aproape universale, de probleme ce nu ajung la public decît prin intermediul purtătorilor de cuvînt sau al experților zilei, selectați de mass-media, nici în întrunirile consiliilor locale..., nici în partidele politice, care își pierd militanții și ale căror eforturi de a reînsufleți dezbatarea de idei rămîn zadarnice[14].

[14] Patrick Jarreau, *Le Politique mis à nu*, în „Le Monde", 12 février 1993, p. 27.

Dar criza morală a habitatului postmodern necesită, în primul rînd şi în cea mai mare măsură, ca politica – fie că e politica politicienilor, fie că e politica disipată, policentrică, ce contează cel mai mult pentru că e atît de evazivă şi scapă oricărui control – să fie o extensie şi o instituţionalizare a responsabilităţii morale. Adevăratele chestiuni morale ale lumii *high-tech* sînt inaccesibile indivizilor (care, în cel mai bun caz, pot cumpăra, individual sau colectiv, dreptul de a nu se îngrijora în privinţa lor sau o scutire temporară de efectele neglijării lor). Efectele tehnologiei sînt cu bătaie lungă şi la fel trebuie să fie acţiunea preventivă şi curativă. „Etica de largă perspectivă" propusă de Hans Jonas are sens, dacă are sens în general, doar ca program *politic*, deşi, dată fiind natura habitatului postmodern, există puţine speranţe că orice partid politic ce concurează pentru puterea în stat va dori, într-o pornire sinucigaşă, să susţină acest adevăr şi să acţioneze pe baza lui.

Comentînd povestea lui Edgar Allan Poe cu cei trei pescari prinşi în maelström, dintre care doi au murit paralizaţi de teamă şi fără a face nimic, iar unul a supravieţuit, observînd că obiectele rotunde sînt înghiţite în vîrtej mai puţin rapid şi sărind imediat într-un butoi, Norbert Elias a schiţat modul în care poate fi pusă la cale ieşirea dintr-o situaţie fără ieşire. Supravieţuitorul, sugerează Elias,

> a început să gîndească mai la rece ; şi retrăgîndu-se, controlîndu-şi propria teamă, văzîndu-se aşa cum era de la distanţă, ca o piesă din jocul de şah formînd un model împreună cu alte piese pe o tablă de şah, el a reuşit să-şi îndepărteze gîndurile de la sine însuşi şi să le îndrepte către situaţia în care se găsea... Reprezentîndu-şi simbolic în minte structura şi direcţia evoluţiei evenimentelor, el a descoperit o cale de salvare. În acea situaţie, nivelul de autocontrol şi nivelul de control al situaţiei au fost... interdependente şi complementare[15].

Să remarcăm că pescarul calm şi înţelept al lui Poe s-a salvat singur. Nu ştim cîte butoaie se aflau în barcă. Iar butoaiele, la urma urmei, erau cunoscute de pe vremea lui Diogene ca ultim refugiu individual. Întrebarea este – iar la această întrebare, prezenţa de spirit personală nu oferă nici un răspuns – în ce măsură pot tehnicile de supravieţuire individuală (tehnici prevăzute cu generozitate, pentru orice maelström prezent şi viitor, real şi presupus, de către negustorii de bunuri şi de

[15] Norbert Elias, *The Fishermen and the Maelstrom*, în *Involvement and Detachment*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 46.

sfaturi, dornici să oblige şi să profite) să fie extinse la supravieţuirea colectivă. Tipul de maelström în care ne aflăm – noi toţi împreună şi majoritatea dintre noi individual – e atît de înspăimîntător din cauza tendinţei sale de a diviza chestiunea supravieţuirii comune într-o mulţime de chestiuni de supravieţuire individuală şi apoi de a scoate chestiunea astfel pulverizată de pe ordinea de zi politică. Poate fi reconstituit procesul? Poate fi refăcut ceea ce s-a divizat? Şi de unde un adeziv destul de puternic pentru a reîntregi totul?

Dacă în capitolele succesive ale acestei cărţi se sugerează ceva, este faptul că problemele morale nu pot fi „rezolvate", nici viaţa morală a omenirii garantată, de eforturile raţiunii de a calcula şi de a legitima. Moralitatea nu e sigură în mîinile raţiunii, deşi asta este exact ce promit purtătorii de cuvînt ai raţiunii. Raţiunea nu poate ajuta eul moral fără a priva eul de ceea ce-l face moral : impulsul neîntemeiat, iraţional, indiscutabil, impardonabil şi incalculabil, de a se îndrepta către alţii, de a mîngîia, de a fi pentru, de a trăi pentru, fie ce-o fi. Raţiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precedă orice reflecţie asupra deciziilor, deoarece nu ia şi nu poate lua în considerare nici o logică ce ar îngădui aprobarea unei acţiuni drept corecte. Astfel, moralitatea poate fi „raţionalizată" doar cu preţul renunţărilor şi al autodăruirii. Din această renunţare întemeiată pe raţiune, eul iese dezarmat moral, incapabil (şi lipsit de dorinţa) de a înfrunta multitudinea de provocări morale şi vacarmul de prescripţii etice. La capătul îndepărtat al lungului drum al raţiunii, aşteaptă nihilismul moral, care, în esenţa sa, nu înseamnă refuzul codului etic obligatoriu şi erorile teoriei relativiste, ci pierderea capacităţii de a fi moral.

În ceea ce priveşte îndoielile legate de posibilitatea raţiunii de a legitima moralitatea coabitării umane, vina nu poate fi aruncată asupra tendinţei postmoderne de a renunţa la programul filosofic ortodox. Cele mai pronunţate manifestări ale relativismului moral – programatic sau resemnat – se pot găsi în scrierile gînditorilor care resping şi detestă verdictele postmoderne şi exprimă îndoieli în legătură cu însăşi existenţa perspectivei postmoderne, ca să nu mai amintim valabilitatea judecăţilor, chipurile, aprobate de pe poziţia sa avantajoasă. În afară de semnele de valoare adăugate (adesea ca un gînd întîrziat), nu prea e de ales între înregistrările ştiinţifice, ostentativ „antipostmoderne", ale metodelor şi resurselor „eurilor încastrate" şi declaraţiile arogant „postmoderne" că „totul merge", cu condiţia să existe suficient timp şi spaţiu. Există un dezacord neînsemnat între ele în privinţa presupunerii – confirmate de îndelungatele

eforturi manageriale din timpurile moderne şi de realităţile habitatului social pe care au reuşit să le producă aceste eforturi – că, pentru a acţiona moral, persoana trebuie prima oară privată de autonomie, prin competenţă fie coercitivă, fie achiziţionabilă ; ca şi în privinţa altei presupuneri (care şi ea reflectă realităţile modului de viaţă contemporan), că e probabil ca rădăcinile acţiunii să fie evaluate ca morale şi criteriile de evaluare a moralităţii acţiunilor trebuie să fie *exterioare* actorului. Există o mică diferenţă între două puncte de vedere evident opuse, în modul cum ele refuză sau neglijează posibilitatea că ar fi tocmai deposedarea de prerogativele morale şi uzurparea competenţei morale de către agenţi exteriori eului moral (agenţi multipli, concurenţi şi combativi, totuşi la fel de zgomotoşi în pretenţiile lor de infailibilitate etică), cele care s-ar afla în spatele inatacabilităţii solide a relativismului etic şi a nihilismului moral.

Există puţine motive de a acorda încredere garanţiilor oferite de agenţii de deposedare/uzurpare că soarta moralităţii e sigură cu ei ; există puţine dovezi că aşa au stat lucrurile pînă nu demult, iar analiza acţiunii lor actuale oferă prea puţine încurajări că va fi altfel în viitor. La sfîrşitul ambiţiosului proiect modern al certitudinii morale universale, de a legifera moralitatea eurilor morale şi pentru eurile morale, de a înlocui impulsurile morale întîmplătoare şi nesigure cu un cod etic aprobat social, eul tulburat şi dezorientat se găseşte singur în faţa dilemelor morale fără variante bune (ca să nu mai spunem evidente), a conflictelor morale nerezolvate şi a dificultăţii chinuitoare de a fi moral.

Din fericire pentru umanitate (deşi nu întotdeauna pentru eul moral) şi în ciuda tuturor eforturilor competente în sens invers, conştiinţa morală – acel ultim stimulent al impulsului moral şi rădăcină a responsabilităţii morale – a fost doar anesteziată, nu amputată. Se află încă aici, poate adormită, adesea ameţită, uneori redusă la tăcere de ruşine, dar gata să fie trezită, capabilă de acea faptă a lui Lévinas de a-şi reveni din toropeala beţiei. Conştiinţa morală cere supunere fără nici o dovadă că pretenţia va fi satisfăcută ; conştiinţa nu poate nici convinge, nici constrînge. Conştiinţa nu mînuieşte nici una dintre armele recunoscute de lumea modernă ca însemne ale autorităţii. După standardele lumii moderne, conştiinţa e slabă. Afirmaţia conform căreia conştiinţa eului moral reprezintă singura garanţie şi speranţă a omenirii poate şoca spiritul modern ca absurdă ; dacă nu ca absurdă, atunci de rău augur : ce şanse sînt pentru o moralitate care are la bază doar conştiinţa (deja scoasă din discuţie de spiritul sensibil faţă de autoritate, pentru că e schimbătoare, „pur şi simplu subiectivă“, un moft)? Şi totuşi..

Rezumînd lecţiile morale ale Holocaustului, Hannah Arendt pretinde ca

> ființele umane să fie capabile să deosebească binele de rău, chiar şi atunci cînd tot ce au ca să le ghideze este propria judecată, care, în plus, se întîmplă să fie într-un dezacord total cu ceea ce trebuie să considere ca părere unanimă a tuturor celor din jur... Aceştia puţini care au mai fost în stare să deosebească binele de rău au făcut-o cu adevărat doar prin propria judecată şi au făcut-o atît de liber ; nu au existat reguli care să fie respectate... deoarece nu au existat reguli pentru ceea ce este fără precedent[16].

Ce ştim sigur e că vindecarea slăbiciunii vizibile a conştiinţei morale a lăsat eul moral, de regulă, dezarmat în faţa „părerii unanime a tuturor celor din jur" şi a reprezentanţilor lor aleşi sau autonumiţi, în timp ce puterea pe care acea părere unanimă o deţinea nu era defel o garanţie a valorii sale etice. Ştiind acest lucru, nu prea avem de ales decît să mizăm pe acea conştiinţă, care, oricît de slabă ar fi, doar ea singură poate insufla responsabilitatea faţă de nerespectarea ordinului de a face rău. Contrar uneia dintre cele mai necritic acceptate axiome filosofice, nu există contradicţie între respingerea (sau scepticismul la adresa) eticii normelor convenţionale din punct de vedere social şi „bazate" pe raţiune, şi insistenţa asupra faptului că are importanţă, şi *importanţă morală*, ceea ce facem şi la ce renunţăm. Departe de a se exclude reciproc, cele două elemente pot fi acceptate sau respinse doar împreună. Dacă stai în cumpănă, consultă-ţi conştiinţa.

Responsabilitatea morală constituie una dintre cele mai personale şi inalienabile bogăţii umane şi cel mai valoros drept al omului. Nu poate fi luată, împărţită, cedată, amanetată sau depusă în vederea păstrării în siguranţă. Responsabilitatea umană e necondiţionată şi infinită şi se manifestă prin suferinţa constantă că nu se manifestă destul. Ea nu caută garanţie pentru dreptul ei de a fi sau scuze pentru dreptul de a nu fi. Ea este aici înainte de orice garanţie sau dovadă şi după orice scuză sau iertare.

Aceasta e, cel puţin, ceea ce poţi vedea dacă priveşti înapoi la strădania modernă prelungită de a dovedi – de a face real – contrariul.

---

[16] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1964, pp. 294, 295. În *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 177–178, sugeram că afirmaţia făcută de Hannah Arendt exprimă chestiunea responsabilităţii morale faţă de *rezistenţa* la socializare şi la oricare alte pretenţii de a da o sentinţă extraindividuală cu privire la ce este corect din punct de vedere etic. Ceea ce Holocaustul, acea manifestare extremă a spiritului şi a practicii moderne, a adus la suprafaţă e adevărul umbrit şi diluat în „împrejurări normale" : că moralitatea poate, şi adesea trebuie, să se exprime „prin *nesubordonare* faţă de principiile susţinute social şi printr-o acţiune ce sfidează deschis solidaritatea şi consensul social".

INDICE

CUPRINS

Seria

CÎMP DESCHIS

Pentru mine, Bauman a devenit teoreticianul postmodernismului. Cu strălucire și extraordinară originalitate, el a dezvoltat o atitudine care de acum nu mai poate fi ignorată de nimeni.

Anthony Giddens

***Etica postmodernă* reprezintă un eveniment major în teoria socială, o răsturnare lucidă a multor credințe ce guvernează imaginația postmodernă. Este o carte care privește mai degrabă înainte decît una care privește înapoi, pasibilă să genereze numeroase dezbateri în următorii ani.**

Richard Sennett

A atins moralitatea capătul liniei? Sîntem martori la „dispariția eticului" și la trecerea către o nouă eră „dincolo de datorie"? A fost înlocuită etica, în perioada postmodernă, cu estetica?

După părerea multora, de la comentatorii din presă la teoreticieni și universitari, vremurile postmoderne aduc „eliberarea" de standardele morale și de datorie, precum și negarea responsabilității morale.

Ca un antidot al unor asemenea sentințe la modă, studiul dinamic și convingător al lui Zygmunt Bauman privind perspectiva postmodernă asupra eticii e în mod special binevenit. Pentru Bauman, marile probleme ale eticii nu și-au pierdut defel actualitatea, ci au nevoie doar să fie privite și tratate de o manieră cu totul nouă. Epoca noastră, sugerează el, se poate dovedi totuși că reprezintă zorii, mai degrabă decît amurgul eticii.

Zygmunt Bauman este profesor emerit de sociologie la Universitatea din Leeds. Este cunoscut în întreaga lume pentru lucrările sale recente de teoria socială a modernismului și postmodernismului, cum ar fi *Legislators and Interpreters, Modernity and the Holocaust, Modernity and Ambivalence* și *Thinking Sociologically* (Blackwell, 1990).



editura amarcord

ISBN 973-9244-87-4